Beiträge zur Erklärung der Elhidr-legende und von Korân, Sure 18 59 ff.

(DER KORĀNISIRTE ELHIDR)

INAUGURAL-DISSERTATION

VERFASST UND DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER KGL. BAYER. JULIUS-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT WÜRZBURG

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

VORGELEGT AM 4 JULI 1913

VON

MEIJER DE HOND
AUS AMSTERDAM.

BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI
VORMALS E. J. BRILL, LEIDEN
1914.

Diss.
Würzburg
1914

Beiträge zur Erklärung der Elḫidrlegende und von Korân, Sure $18_{59\,\text{ff.}}$

(DER KORĀNISIRTE ELḪIḌR)

53992.

Beiträge zur Erklärung der Elḥidr-legende und von Ḳorân, Sure 18 59 ff.

(DER KORÂNISIRTE ELḤIDR)

INAUGURAL-DISSERTATION

VERFASST UND DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER KGL. BAYER. JULIUS-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT WÜRZBURG

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

VORGELEGT AM 4 JULI 1913

VON

MEIJER DE HOND
AUS AMSTERDAM.

ACAD.
LUGD. BAT.
BIBL.

BUCHHANDLUNG UND DRUCKEREI
VORMALS E. J. BRILL, LEIDEN
1914.

REFERENT: Prof. Dr. M. STRECK.

Druck von E. J. BRILL — LEIDEN.

DEM ANDENKEN

MEINES UNVERGESSLICHEN VATERS

IN KINDLICHER LIEBE, TREUE UND DANKBARKEIT

GEWIDMET!

INHALTSVERZEICHNISS.

Seite

§ 1. Einleitung . . . . . 1.

§ 2. ELIEZER und ELAZAR in der jüdischen Tradition und ihre Anklänge in der *Elḫiḍrlegende* . . . . . 5.

§ 3. *Ḏul-Ḳarnain* in der Eliezergeschichte . . . . . 34.

§ 4. *Mose in der Elḫiḍrlegende* (موسى بن عمران und موسى بن منشا) 39.

§ 5. Der فتى (Sure 18_{59}): يوشع بن نون? . . . . . 53.

§ 6. Der مجمع البحرين und die *Fischgeschichte* im Lichte der jüdischen Ueberlieferungen . . . . . 59.

§ 7. Jona und Tobit im Verband mit der Fischgeschichte . . . . . 68.

§ 8. *Der ḳorânisirte Elḫiḍr* . . . . . 81.

§ 9. *Schluss* . . . . . 85.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41549815_0118

§ 1.

EINLEITUNG.

Es ist freilich ein Wagnis, sich an die Frage, der diese Abhandlung gewidmet ist, heranzumachen, nachdem schon ausgezeichnete Kräfte, wie GASTON PARIS, VOLLERS, LIDZBARSKI, DYROFF, ETHÉ, FRÄNKEL, FRIEDLÄNDER [1]) u. A. sich auf diesem Gebiete betätigt haben. Nachdem aber von den meisten der genannten Forscher die Vermutung ausgesprochen und zum Teil auch begründet worden ist, dass die Elḫiḍr-frage auf einen *jüdischen* Ursprung zurückzuführen sei [2]), glaubte

---

1) Archiv für Religionswissenschaft 1910. Inzwischen ist das zusammenfassende Werk von I. Friedländer erschienen: *die Chadhirlegende und der Alexanderroman* (Leipzig 1913). Weil sich hier aber keine neue Gesichtspunkte für unsere Frage bieten, die nicht schon im *Archiv* erwähnt werden, citire ich nur *das Archiv*.

2) M. GASTON PARIS, l'ange et l'ermite (Académie des Inscriptions et des belles lettres 1881 IV 8) Seite 444: „le conte du vieillard à la fontaine ne porte pas moins profondément que celui *des deux voyageurs* l'emprunte de l'esprit juif. On a dit en parlant de ce *dernier*, que l'inspiration en était chretienne aussi bien que musulmane. En réalité, *elle est purement juive*; le mahométanisme et le christianisme n'ont fait que l'adopter ce dernier en le modifiant etc.

DYROFF. Zeitschrift für Assyr. 1892 VII S. 324: Diese Legende hat trotz Fränkel einen *jüdischen* Ursprung.

DERENBOURG. (Revue des Etudes juives II) S. 292 Anm.: les Musulmans ont sans doute emprunté *aux Juifs* toutes leurs légendes rélatives au *Khidr*.

VOLLERS. Archiv. f. Religionswiss. 12. S. 272 ff.: „Auf der einen Seite haben wir das wohlbezeugte erstaunliche Ausstrahlungsvermögen des *jüdischen*

ich, in dieser Richtung noch weiter arbeiten zu können, mit folgendem Resultat: haben die bisherigen Elḫiḍr-forscher die Identifikation von Elḫiḍr mit Elias, Andreas, Idris, Chasisadra und Glaukus begründet, so ergaben mir eingehendere Untersuchungen die notwendige Zusammenstellung Elḫiḍrs mit der Figur des Eliezer.

Dieser Name spielt in der jüdischen Tradition eine äusserst wichtige Rolle; von den ältesten Erinnerungen Abrahams an bis in die römische Zeit hinein, knüpft sich der Name Eliezer und Elazar an eine erhabene Persönlichkeit, von der ähnliche Geschichten und Legenden in Umlauf waren, wie die, welche von Elḫiḍr bis auf den heutigen Tag im Munde der orientalischen Welt fortleben. Was Mohammed, der auch diese Legenden, wie viele andere specifisch jüdische, aus dem Umgang mit den Israëliten seiner Zeit und Umgebung gelernt haben muss, veranlasst haben mag, aus diesem Eliezer (Elazar) einen *Elḫiḍr* zu bilden, wird in der vorliegenden Arbeit des näheren untersucht und klargelegt werden. Dabei werden selbstverständlich die Hauptmomente der *Elḫiḍrsagen:* die *Lebensquelle-* und die *Fischgeschichte* besondere Abschnitte der Untersuchung bilden, desgleichen die Nach-

---

Religionsherdes, auf der anderen Seite die fast ohne Kulturleistungen eben in die Geschichte eintretende Gemeinde des Islams."

M. Lidzbarski. Zeitschr. f. Ass. VIII S. 272. Die Genealogie Ḫadirs weisst vielmehr auf eine *jüdische* Quelle hin.

Nicht dieser Meinung sind Sprenger: Das Leben Mohammads II S. 466; Ethé (Sitzungsberichte der philos. philol. und hist. Klasse der königl. Bayer. Akad. der Wissensch. 1871) S. 349; Fränkel Z.D.M.G. 45. S. 326 ff.

richten über den *Gefährten* Elḫiḍrs, den die Ḳorānexegeten übereinstimmend mit *Josua, Sohn des Nun* identifiziert haben. Wir werden da auch Gelegenheit haben, das Material über die Frage „was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?" also die Ergebnisse eines Geiger, Hirschfeld, Gastfreund, Lidzbarski, Grünbaum, Shapiro, Eisenberg, Salzberger, um einige weitere Punkte zu bereichern. Insbesondere soll dabei die *Mosefigur* besprochen werden, da eben *Mose* der Ausgangspunkt der Ḳoränlegende (Sure 18_{59} ff) ist und dazu der *einzige* Name, den Mohammed in der sonst ganz mystisch gehaltenen Erzählung nennt. Eben weil ich die Ansicht von Vollers[1]) teile, dass man „um die religionsgeschichtliche Frage nach dem Wesen Chidhers zu beantworten, gut thut, auf den Bericht des Qôran zurückzugehen, da wir kein älteres wohlbeglaubigtes Zeugniss von Chidher, sei es im Norden, sei es im Süden der arabischen Halbinsel, kennen" tatsächlich aber im Ḳorān der Name *Elḫiḍrs* niemals erwähnt wird, habe ich diese Arbeit *„der koranisirte* Elḫiḍr" überschrieben.

Die Disposition der folgenden Untersuchungen ist damit gegeben:

Zuerst ist die Figur Eliezers, wie sie die jüdische Tradition als die des heiligen Knechtes Abrahams aufgefasst und ausgeführt hat, des näheren zu zeichnen und sind, daran anschliessend, auch die anderen Gestalten der jüdischen Überlieferung zu betrachten, die

1) A. a. O. Seite 270.

den Namen Eliezer oder Elazar führen und ebenfalls eine hochheilige Bedeutung in der Traditionsgeschichte Israëls erlangt haben.

Sodann sollen die Hauptfiguren der Elḥiḍrlegende auf ihre Quellen in der jüdischen Literatur untersucht und zugleich soll nachgewiesen werden, dass alle diese Figuren mittelbar oder unmittelbar mit dem Namen Eliezer oder Elazar in Verbindung stehen. Es folgt ferner ein Abschnitt über die *Fischgeschichte*, an den sich endlich eine Untersuchung über *Mohammed und die Eliezergeschichte* anschliesst.

§ 2.

ELIEZER UND ELAZAR IN DER JÜDISCHEN TRADITION UND IHR FORTLEBEN IN DER ELḪIḌRLEGENDE.

Die Erscheinung Eliezers, wie sie uns *in der jüdischen Tradition* entgegentritt, und zwar nicht nur in dem einen Vers, Genesis 15_2, wo der Name Eliezer genannt wird, sondern auch im Anschluss an das ganze Kapitel Gen. 24 und noch einmal an Gen. 14_{14} ist für die Geschichte Abrahams bedeutend und entscheidend. Sie hat von jeher ausgiebigen Stoff zur Bereicherung der rabbinischen Literatur gegeben, die sich eifrig mit dieser Figur beschäftigt hat. Die Bibel spricht mit keinem einzigen Worte über die Geburt Eliezers. Plötzlich erscheint er, als Abraham sich Gott gegenüber über seine Kinderlosigkeit beklagt:

„kinderlos gehe ich herum, und der Verwalter meines Hauses ist der Damascener Eliezer" [1]). Dies ist die *einzige* Erwähnung seines Namens in der Bibel; alle weitere von ihm berichteten Geschichten und Schicksale, seine Sendung nach Haran u.s.w., findet die Tradition in Bibelstellen, wo er *anonym* angeführt

1) Die biblisch-kritischen Bemerkungen zu diesen Stellen (Gunkel u. A.) können wir hier, wo ausschliesslich die *jüdische Tradition* berücksichtigt wird, übergehen.

wird. Und eben plötzlich wie er gekommen ist, verschwindet er auch wieder[1]).

Die Worte הוא דמשק אליעזר (Gen. 15_2) haben die Rabbinen veranlasst, hierzu einige Betrachtungen an die Person Eliezers zu knüpfen, vielleicht weil ihnen die Stellung des ethnographischen Attributs etwas sonderbar vorkam. So wird denn das Wort דמשק abbreviatorisch erläutert: אמר רבי אליעזר: שדולה ומשקה מתורתו של רבו לאחרים — „der schöpft und Andere tränkt mit der Lehre seines Lehrers" — wie auch die Worte in Gen. 24_2 המושל בכל אשר לו im Namen desselben Erklärers interpretiert werden als שמושל בתורת רבו — „der herrscht über die Lehre seines Lehrers"[2]). Diejenigen aber, welche דמשק[3]) seine topographische Bedeutung lassen wollen, deuten es nicht als *Abstammungsort* des Eliezer, sondern in Bezug auf den mit der Hilfe Eliezers errungenen Sieg über die fünf Könige. Noch auffallender ist die Interpretation Einiger, nach welchen selbst das Wort אליעזר nicht als *nomen proprium*, sondern als *Epitheton* aufzufassen und auf *Lot* zu beziehen sei, wodurch man die Identifikation *Elḥidrs* und *Lots* etwas begreiflicher finden mag[4]). Sie ist auch deshalb von Wichtigkeit,

1) Dieser Zug mag zu der Identifikation Elḥidrs und Elias beigetragen haben, da ja auch Elia in der Bibel *urplötzlich, ohne Jugendgeschichte* erscheint (1 Kön. 17_1).

2) Joma 28*b*.

3) Gen. 14_{15} וירדפם עד חובה משמאל לדמשק: שעל ידו רדפתי מלכים עד דמשק Genesis Rabba 44; Jalkut 76.

4) Genesis Rabba 44: ובן משק ביתי" זה לוט שנפשו שוקקת עליו ליורשני" cf. auch הוא דמשק אליעזר" שבשבילו רדפתי מלכים עד דמשק ועזרני האל" d'Herbelot. Bibl. Orient. s. V. und Ṭabarī Zotenberg I 373.

weil damit das Motiv gefunden ist für die Bedeutung Elḫiḍrs des „*Helfers*" (עזר), ein Name, unter dem Elḫiḍr noch heute in Palestina als Schutzgott angerufen wird [1]).

Genesis 14_{14} erzählt ganz kurz, wie Abraham den Krieg mit den Königen mit Hilfe seiner kleinen Schar gewonnen hat. Diese Schar von Soldaten oder Hausdienern wird angedeutet mit den Worten: חניכיו ילידי ביתו שמונה עשר ושלש מאות. Die jüdische Tradition nimmt nun an, dass Abraham, *allein von Eliezer begleitet*, den Sieg davontrug, weil der Name אליעזר in hebräischem Zahlenwert (בגמטריא) *318* ergiebt, entsprechend der Zahl, welche für die Schar der חניכים Abrahams angegeben wird [2]). Dies mag den Bericht bei *Ṭabarī* [3]) und *Ṯaʿlabī* [4]) وزعم بعضهم انّه من ولد مَن كان امن بابراهيم خليل الرحمان واتّبعه على دينه وهاجر معه من ارض بابل verständlich machen, in dem man من ولد etc. auf ילידי ביתו beziehen kann (Vgl. noch unten).

Man hat also alle mögliche sprachliche und ethische Deutungen versucht, um die Erhabenheit Eliezers zu betonen und bildlich zu veranschaulichen [5]). Wie schon bemerkt, gab dabei die Verschwiegenheit der heiligen Schrift über die Abstammung Eliezers

---

1) cf. Curtiss. Ursemitische Religion Seite 110 ff.; Lydia Einsler. Z.D.P. V 17. Seite 42 ff.

2) Nedarim 32*a*; Pirké de Rabbi Eliezer 27; Gen. R. 41, 44; Tanchuma Gen. 13; Midrasj Tehillim Psalm 113.

3) Chronikon Seite 414 (ed. Leiden).

4) Arā'is 196.

5) Man vergleiche noch Gen. R. 24_2 עבדו זקן ביתו" שהיה זיו איקונין של דומה לו (sc. Abraham) "המושל בכל אשר לו" שהיה שולט ביוצרו כמותו.

vielerlei Hypothesen Raum. Eliezer, so sagte man sich, *konnte* kein gewöhnlicher Sklave gewesen sein. Wenn er mit seinen so wichtigen Sendungen, wie mit den in Gen. 24 erwähnten, beauftragt wurde, musste er Abraham höher gestanden haben, als ein Leibeigener. Er ist also der *Vertreter* Abrahams in ganz hervorragender Weise. Auch müssen Eliezers Frömmigkeit und Charaktereigenschaften ja ganz bedeutend gewesen sein, wenn seine Sendung so merkwürdig gelingt. Selbst Laban soll getäuscht worden sein und gemeint haben, *Abraham in eigener Person* vor sich zu sehen: והוא עומד על הגמלים באויר, ויהי בראותו כן הכיר שהוא צדיק ואמר בא ברוך ה' שהיה סבור שהוא אברהם שהיה קלסתר פניו דומה לו [1].

Es drängte sich damit von selbst die Frage auf: „wer ist dieser geheimnisvolle Heros, und woher stammt er?"

Die Antworten, die die jüdische Tradition gab, sind sehr verschieden. Nach Pseudo Jonathan [2]) sollte er ein *Sohn des Nimrod* gewesen sein (אליעזר בר נמרוד). Nach anderen war er einer der vornehmsten *Sklaven* Nimrods und wurde nebst einem anderen Sklaven, namens *Oni* [3]), dem Abraham geschenkt, als dieser

---

1) Midr. Abkir (in Jalkut Gen. 109).

2) Gen. 14_{14}; cf. auch Jalkut l. c. הוא אליעזר בן נמרוד

3) Dieser Name kommt auch im Talmud (Taänith 23*a*) vor, u. zw. in einer Erzählung, die überraschende Aehnlichkeit hat mit der Elḥiḍrlegende bei Ḳazwīnī (cf. Silv. de Sacy, Chrestomathie arabe t. III 429/30), die Rückert in seinem „Chidher" wunderschön wiedergegeben hat. Die Geschichte des חני המעגל ist folgende: אמר רבי יוחנן כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער על מקרא זה „שיר המעלות בשוב ה' את שיבת ציון היינו כחולמים" (Ps 127_1) אמר מי איכא דניים שבעין שנין בחלמא? יומא חד הוה אזיל באורחא,

den Nimrod von der Existenz eines *einzigen* Gottes überzeugt hatte. Nach einer dritten Version ist Eliezer identisch mit *Og* [1]). Diese Annahme steht in engem Zusammenhang mit dem Krieg, den Abraham mit Amraphel etc. führte. Dass dieser Krieg im jüdischen Sagenkreis über Abraham eine sehr grosse Rolle spielt, ist bekannt. Die Rabbinen identifizieren Amraphel mit

---

חזויה להחוא גברא נטע חרובא, אמר ליה האי עד כמה שנין? אמר ליה עד שבעין שנין, אמר ליה פשיטא לך דחיית שבעין שנין? אמר ליה האי גברא עלמא בחרובא אשכחתיה כי היכי דשתלי אבהתי שתלי נמי לבראי אנא נמי איתשיל לבראי, יתיב קא כריך רפתא, אתא ליה שינתא, נים, אהדרא ליה משוניתא איכסי מעינא דאינשי ונים שבעין שנין קם חזויה להחוא גברא דהוה קא מלקט מינייהו, אמר ליה את הוא דשתלית? אמר ליה בר בריה אנא, אמר ליה שמע מינה דנייחי שבעין שנין. חוא לחמריה דאתיילדא ליה רמכי רמכי, אזל לביתיה, אמר להו בריה דחוני המעגל מי קיים? אמרו ליה בריה ליתא, בר בריה איתא, אמר להו אנא חוני המעגל, לא הימנוהו, אזל לבית המדרש שמעינהו לרבנן דקאמרי נחירן שכיעתתין כבשני דחוני המעגל דכי הוו עייל לבית מדרשא כל קושיא דהוי להו לרבנן היה מפרש ליה, אמר להו אנא ניחו, לא הימנוהו ולא עבדי ליה יקרה כדמבעי ליה חלש דעתיה, בעי רחמי וכיית. Zweitens auch die Thatsache, dass *Oni* die Macht zugeschrieben wird, die Natur, mittels seines inbrünstigen Gebets, durch Regenspenden neu beleben zu können (daselbst), eine Macht, die man auch Elḥiḍr zuschreibt. (Ungezweifelt hat auch diese talmudische Legende den Stoff geliefert für Washington Irvings „Rip van Winkle", ein Gegenstück zu Rückerts „Chidher"). Ḳazwīnī scheint mehrere seiner Legenden aus jüdischen Quellen geschöpft zu haben, so die Legende: *Moses und der Greis* (Silvestre d. S. S. 427), die auch in den Elḥiḍrcyclus hineingebracht wird (cf. Levi. Rev. d. E. j. 8. S. 73) und wozu man die midraschischen Erläuterungen zu Exodus 33_{21} vergleiche, wo Gott dem Mose auf dessen ausdrückliche Bitte, oben auf dem Berge Sinai, die Schätze der Wohlthäter zeigt בקש משה לעמוד על מתן שכרן של מצוות זעל שלוותן של רשעים שנאמר "ומשלם לשונאיו" אמר לו הקדוש ברוך הוא „והסירותי את כפי" בעולם הזה אני מראה לך מתן שכרן של יראים ולעולם הבא מראה לצדיקים הטוב שהוא צפון להם, באותה שעה הראה לו הקדוש ברוך הוא את כל האוצרות של מתן שכר שהן מתוקנים etc. Der „*Zadig*" von Voltaire, wiederum das Thema der Elḥiḍrfigur, mag wohl auch sprachlich etwas mit אותו צדיק womit *Oni* bezeichnet wird, zu thun haben.

1) P. d. R. E. 16; Sopherim 21_9 עוג הוא אליעזר

Nimrod, der, nach der Auffassung der jüdischen Tradition, drei Namen hat: ג׳ שמות נקראו לו כוש נמרוד ואמרפל, was folgenderweise erklärt wird: כוש שהיה כושי ודאי נמרוד שהעמיד מֶרֶד בעולם, אמרפל שהיתה אמירתו אפילה דאמרי ואפלי בעלמא [1] דאמרי ואפלי באברהם שאמר שורד לכבשן האש [2]. Pseudo Jonathan (Gen. 14_1) sagt deutlich והוי ביומי דאמרפל הוא נמרוד דאמר למרמי אברם לנורא. Nach Sefer Hajaschar heisst er deshalb Amraphel, weil durch den von ihm veranlassten Thurmbau viel Volk umkam: עם רב פל [3].

Friedlaender hat nun in diesem Sagenkreis eine Erklärung für die oben erwähnte Ueberlieferung وهو من كان من ولد etc. suchen wollen, indem er aus dem Personencyclus des Amraphelkrieges Malkiṣedeq als Ahn des Elḫiḍr herausgriff. So sagt er [4]: „Nach einer Ueberlieferung ..... war Malkiṣedeq ein Nachkomme Sems, der in Chaldaea geboren war, aber infolge des Götzendienstes der Einwohner nach Palästina auswanderte. Diese Ueberlieferung liegt der sonst unverständlichen Angabe zu grunde, dass Chadhir „der Nachkomme eines Mannes war, der an Ibrāhīm glaubte und mit ihm aus dem Lande Babel auswanderte.“ ” Im Rahmen unserer rabbinischen Betrachtungen können wir aber, wie wir oben gesehen haben, diese Tradition

---

1) Ueber die verschiedenen Bedeutungen von אמרי דאפלי cf. Beer. Leben Abrahams S. 130. N. 240.

2) Erubin 53*a*; Gen. R. 42; Jalkut. 72.

3) cf. die Legende bei Ṭa'labī (Arā'is 193 ff.) wo der König viele Menschen umbringen lässt.

4) Arch. f. Rel. 13, 1. S. 105.

durch die Figur Eliezers erklären. Verfolgen wir nun diesen eingeschlagenen Weg weiter!

Eliezer und Abraham scheinen einander in grossen Seeleneigenschaften ergänzt zu haben. Die schöne Geschichte jenes heilbringenden Edelsteines (Baba bathra 16*b*) hat man natürlich allegorisch aufzufassen. Sie mag ein Bild sein für die ausserordentlich suggestive Kraft, die von Abraham ausstrahlte und jedem Kranken, der mit ihm zusammentraf, mit neuem, frischem Leben erfüllte. Hier ragt Abraham in der jüdischen Tradition himmelhoch über Mose empor. Sagt dies doch schon die schlichte Karakterisierung seines Lebens in Genesis 24_1) mit den einfachen Worten: וה׳ ברך את אברהם בכל also es fehlte ihm an *Nichts*. Das soll nach der Auslegung der Mystici[1]) heissen: Abraham hatte *das höchste menschliche Wissen* und *Können*, das sich in der Selbstüberwindung seiner Leidenschaften und Neigungen manifestiert, erreicht. Eliezer aber war Abraham nicht nur ähnlich (זקן ביתו שוין אקונין של פניו כו), sondern sogar *überlegen*. Denn, nach der jüdischen Tradition, bezieht sich Gen. 24 auf Eliezer und *er* ist der alte Ratgeber Abrahams, der in den wichtigsten Angelegenheiten zur Rate gezogen wird; wenn also Abraham in dem Sinne, wie oben angegeben, als *Weiser* geschildert wird, dann muss ihm Eliezer *mindestens* gleichgekommen sein. Und so lässt sich dann die arabische Erklärung des Wesens Elḫidrs verstehen: ..... اقصى

1) cf. u. M.: R. Bechai und Nachmanides z. St.; Baba bathra 17*a*; Gen. R. z. St.

الذى يقضى بلحقّ ولا يتبع الهوى اعلم ..... الذى يبتغى علم النّاس الى علمه عسى ان يصيب كلمة تهديه الى هُدًى او تردّه عن ردى[1].

Mit Gen. 24 fängt in der jüdischen Tradition die Geschichte Eliezers erst recht an; aus dem זקן ביתו wird die allgemein vertretene Ansicht verständlich, dass Elḥiḍr ein *ehrwürdiger Greis* gewesen sei. Die Bibel lässt hier einen *Anonymus* (wie im Ḳorān Sure 18) auftreten, den die jüdische Tradition als Eliezer deutet. Eliezer also geht auf die Reise, seine Mission zu erfüllen. Der Mittelpunkt in der von der *jüdischen Tradition auf* Eliezer *bezogenen* Bibelstelle, ebenso wie im Ḳorān, ist die *Quelle*, mit dem Unterschiede aber, dass im *Ḳorān* von der *Lebensquelle* die Rede sein sollte (ich spreche hier im Namen der *Erklärer*, Mohammed selbst gebraucht dieses Wort nicht!), in der Genesiserzählung aber von einer *Quelle* schlechthin gesprochen wird. Nebenbei sei bemerkt, dass die bedeutenden Schicksale der jüdischen Heroen in der Bibel fast immer am Wasserbrunnen sich abspielen. So bei Jakob, Mose (diese beiden Figuren sind *eben dadurch* von Mohammed verwechselt worden. Sure 28_{27} ff.) und Elia (1 Kön. 17_3 — die Geschichte mit der Schwalbe عصفور *kann* bei den Arabern ein Nachklang von עורבים vs. 6 daselbst sein). Auch Salomo wird am Brunnen Gichon zum König gesalbt. Vor allem spielte der grosse Brunnen in der Wüste während Israëls vierzigjähriger Wanderung eine ausserordentlich wich-

1) Ṭabarī. Chr. 422; Ṯaʿlabī 189 ff. etc.

tige Rolle [2]). Was die Wasserquelle in Moses Leben bedeutete, zeigen Stellen wie Exodus 2_{15} und Numeri 20, wo in der jüdischen Ueberlieferung die Wasserquelle *Geburt* und *Tod* des grossen Mannes bildet.

Und nun die Geschichte Abrahams! Der Bericht bei den arabischen Exegeten, von dem wir einen Teil schon oben mitgetheilt haben (Seite 7), lautet wie folgt: وقيل انّه كان على مقدّمة ذى القرنين الاكبر الذى كان ايّام ابراهيم وهو الذى قضى له ببئر السبع وهو بئر كان ابراهيم احتفرها لماشيته فى صحراء الاردنّ[1]) وان قوط (?قوم) من اهل الاردنّ ادّعوا الارض التى كان احتفر بها ابراهيم بئره فحاكمهم ابراهيم الى ذى القرنين الذى ذكر ان الخضر كان على مقدّمته ايّام سيره فى البلاد وانّه بلغ مع ذى القرنين نهر الحيوة فشرب من مائه وهو لا يعلم ولا يعلم به ذو القرنين ومن معه فخُلّد وهو حيٌّ عندهم الى الان etc. (dann folgt dass oben citirte). Es handelt sich also um Streitigkeiten Abrahams über die Brunnenfrage. Auch in Genesis 21_{22} ff 26_{15} ff ist von diesen Zwistigkeiten die Rede. *Hierin glaube ich den Hauptanknüpfungspunkt der Eliezer- mit der Elḫidrgeschichte gefunden zu haben.*

Der Wiederholung dieser Erzählung von der Brunnenfehde wird von der jüdischen Tradition eine tiefere Bedeutung beigemessen: רועי אברהם אומרים לנו הבאר, ואלו אומרים לנו הבאר, אמרו להם רועי אברהם כל מי

---

1) Man vergleiche die Midraschlegenden und Erklärungen in Midr. Rabba, Jalkut etc. zu Numeri 21_{17} wo dieser Brunnen mit Mirjam in Verbindung gebracht wird.

2) Ueber dieses صحراء الاردنّ cf. unten Seite.

שהמים עולים לקראתו להשקות את צאנו שלו היא הבאר, כיון שראו המים צאנו של אברהם אבינו, מיד עלו, אמר לו הקדוש ברוך הוא את סימן לבניך מה את כיון שראו חמים את צאנך מיד עלו אף בניך כיון שהבאר רואה אותן מיד יהא עולה, ההוא דכתיב, אז ישיר ישראל עלי באר ענו לה באר חפרוה שרים (Num. 21_{17}). Ausserdem werden auch die Brunnennamen bei Isaac im übertragenen Sinne als *die Bücher der Weisheit* erklärt[1]). Auch *dies* haben die arabischen Exegeten für die *Elḫiḍrgeschichte* übernommen, indem sie die *Meere* des Ḳorāns (18_{59}) auch *bildlich* deuten. So *Zamaḫšari* (z. St.): ومن بدع التفسير انّ البحرين موسى والخضر لانّهما كانا بحرين فى العلم und weiter ausgeführt bei *Beidawī* (z. St): وقيل البحران موسى وخضر عم فانّ موسى كان بحر علم الظاهر وخضر بحر علم الباطن. Dass übrigens auf die Genesisstellen in dem oben erwähnten Bericht angespielt wird, geht auch daraus hervor, dass darin ebenso von بئر السبع gesprochen wird, wie in Gen. 21_{31} und 26_{33} von באר שבע. Danach ist auch Ṯalʿabī (195 ff.) richtig zu stellen, der da von einem بئر اليسع spricht, denn was *Elisa* hier zu thun habe, ist nicht einzusehen. In der That lässt sich nirgends in der arabischen Überlieferung die Figur des Elḫiḍr von der Quellenfrage lösen.

---

1) Gen. Rabba 64. כמה בארות חפר אבינו יצחק בבאר שבע? רבי יהודה אמר ד׳ כנגד בֵּן נעשו בניו ד׳ דגלים במדבר, ורבנן אמרי חמש כנגד חמשה חומשי תורה es wird dies dann näher im Anklang an die fünf verschiedenen Namen erklärt.

Wie kam man nun zu der Annahme einer *Lebensquelle* in Verbindung mit der Person Elḫiḍrs? Um diese Frage aus der *Eliezergeschichte* heraus beantworten zu können, müssen wir noch eine wichtige Thatsache vorausschicken.

Den von der jüdischen Tradition beeinflussten Arabern konnte diese abrahamitische Brunnenfrage in der Tat der Ausgangspunkt, oder sagen wir lieber *ein* Ausgangspunkt der islamischen Religion sein, weil *ihr Urahn Ismael* bei diesem Brunnen in באר שבע sein fast verlorenes Leben zurückfand (Gen. 21_{14}). Dort hatte ihn seine Mutter, *Hagar*, der Verzweiflung nahe, im Wüstensande ausgesetzt. Sie gab schon ihr und ihres Kindes Leben preis, als ihr plötzlich ein Engel erschien, der beide vom Tode errettete. Und dieser Brunnen ist nach der jüdischen Überlieferung derselbe, an den die Erzählung in Genesis 16 anknüpft. Ismael ist noch nicht geboren. Aber dort am Brunnen erscheint der von ihrer Herrin ausgetriebenen Hagar ein Engel, der ihr offenbart, *wen* sie im Schoosse trägt. Hoffnungsvoll und freudig „nennt sie nun den Namen des Ewigen, der mit ihr gesprochen: „*du, Gott des Erblickens,* denn, sprach sie: „ich erblicke auch hier eine Spur desjenigen, der mich erblickte"".

Dieser Brunnen hat nach der Widmung der Hagar seinen Namen erhalten: „daher nannte man den Born „*Quelle des Lebenden,* der mich gesehen"" wozu noch topographisch berichtet wird: „siehe, er ist zwischen Kadesch und Bered" (Gen. $16_{13/14}$).

Die Targumisten haben dieses באר לחי ראי etwas

umschrieben. So *Onkelos*: ברא דמלאך קיימא und *Pseudo-Jonathan*: בירא דאתגלי לה חי וקים also: „*die Quelle des Ewiglebenden*", sodass damit also die Idee einer Lebensquelle, wenn auch in *anderer* Deutung als gewöhnlich, vom Targum in der Bibel aufgefunden ist. Dies führt uns wiederum zur *Eliezer-Elḥiḍr*-Identifikation.

Die Quelle באר לחי ראי wird mit *diesem* Namen noch einmal in Gen. 24_{62} genannt. Der von der jüdischen Tradition angenommene Eliezer kommt mit Rebekka, der Frau seines jungen Herrn, aus der Fremde zurück. Dort am Brunnen „Beër Lachai Roï" begegnet er Isaac. „Und Isaac kam vom Wege nach dem Born „des Lebenden, der mich erblickte", denn er wohnte im Lande des Südens", sagt das Schriftwort. Was führte ihn zu diesem Brunnen? Auch Abraham hatte dort gewohnt (Gen. 20_1), und es war dort nach der Ueberlieferung des Volksmundes, die *Lehrschule* des *Sem*. So u. M. *Pseudo-Jonathan* (Gen. 24_{62}) ויצחק הוי אתי מבי מדרשא דשם רבא מעלנא דבירא דאתגלי עלוי חי וקים. Also: *ein Lehrhaus des tiefsten Wissens am Brunnen des Ewiglebenden*. Wie deutlich hört man hier schon die Elḥiḍrklänge der arabischen Erklärer: *die Niederlassung des höchsten Wissens an der Lebensquelle*.

Aber mehr noch bedeutete dieser Brunnen. Er war ein *Gebetsort* geworden, eine Stätte der Tefillah[1]).

1) cf. Nachmanides z. S. וְיִתָּכֵן בעבור היות מבוא מקור שהיה יצחק הולך תמיד אל המקום ההוא כי הוא מקום תפלה בעבור הֵרָאות שם המלאך.

Dort betete Isaak um den glücklichen Ausgang der Sendung Eliezers, dort auch hatte er Hagar bewogen, zu Abraham zurückzukehren [1]). Auch Elḫiḍr betet, wenn man ihm begegnet [2]). Mohammed soll ihm sogar einmal persönlich begegnet sein, wie auch عن بعض اهل العلم auf die Autorität des انس بن مالك hin erzählt wird [3]). Auch damals betete Elḫiḍr فاذا رجل يصلّى ja, sogar: ويقول اللهمّ اجعلنى من امّة محمّد.

Und eben als ein solcher Ort, als Gebets- und Lehrstätte hatte dieser Brunnen eine so hochheilige Bedeutung, dass die jüdische Ueberlieferung ihn zu den zehn Dingen rechnet, welche in der Dämmerung des ersten Sabbath geschaffen sein sollen [4]). Und eben derselbe Brunnen war es, der Israel vierzig Jahre lang in der Wüste mit frischem Leben labte [5]). *Bildlich* kann man das Was-

1) Gen. R.; Jalkut; Raschie z. S. שהלך להבא הגר לאברהם אביו שישאנה

2) cf. Ṯaʿlabī 192.

3) Ṯaʿlabī 196.

4) Aboth 5–5; Pesachim 54*b*.

5) P. d. R. E. 31. Tanchuma zu Gen. 21_{14}. Es kommt daselbst eine Erzählung vor, die für die Elḫiḍrgeschichte und ihre Entwickelung von Wichtigkeit ist. Es heisst nämlich: die Engel klagten ISMAEL an und erhoben die Einrede gegen Gott: „o Herr der Welt, jenem Ruchlosen, der einst ein Räuberleben führen, den Vorübergehenden auflauern wird, um sie dem Tode zu weihen, dessen spätere Nachkommen einst aus Hass gegen deiner Kinder Israels fromme Sprösslinge auf ihrem Zuge in die Gefangenschaft dem jammervollsten Tode, dem Verschmachten preisgeben werden, *dem* willst du durch Wunderhand *jenen Brunnen* spenden, *für den Myriaden dereinst die Siegeslieder zu deinem Lobe werden erschallen lassen*?"

Hierzu gehört, um die Geschichte, auf welche angespielt wird, zu verstehen, eine zweite Legende. Es heisst nämlich (Tanch. 2 Mos. 18_1; Gen. R. und Ex. R. z. St.; Midr. Klagel. 2_2; Schochar Tob zu Ps. 5_6; cf. noch Raschie zu 1 Mos. 21_{17} und Rosch Haschana 16*b* in Verband mit Jer. Taänith 4_8): Als NEBUKADNEṢAR die Israeliten in die Gefangenschaft führte, baten diese, dass man sie durch das Land ihrer *Brüder*, der *Ismaëliten*, ziehen lassen möge, welche gewiss Mitleid mit ihnen haben und ihnen Speise und Trank reichen würden. NEBUK. willigte in diese Bitte ein. Und nun zogen ihnen

ser auf die *heilige Lehre* beziehen[1]); aber auch *tatsächlich* knüpfte sich an das Wasser der Wüste die Geschichte des Judentums. Vom ersten Schritt bis zum letzten war es die Quellenfrage, die es fast täglich beschäftigte. Nach der Tradition war schon in dem Namen der Quelle zu Refidim der Streit um Wasser ausgedrückt[2]).

Mose hatte dabei sein Leben nur mir Mühe gerettet. Und auch am Ende der Wüstenwanderung kam es wieder so weit. In *Kadesch*, wo Mirjam starb, spielte wieder die Wasserfrage die Hauptrolle, und diesmal *büsste* Mose sein Leben *dabei ein*[3]). War nicht *hier* der Brunnen, an dem der *Stammvater der Araber* das Leben davontrug? (הגה בין קדש ובין ברד 1 Mos. 16_{14}). Begegnete nicht *hier* Eliezer *dem* Isaac, um ihm sein Lebensglück zu bringen und die Fortdauer eines ewigberühmten Geschlechtes zu verheissen? Lag nicht auf

---

die *Ismaëliten* mit gezalzenen Speisen und aufgeblasenen Schläuchen entgegen. Die armen Gefangenen genossen hastig die ihnen dargebotenen Speisen; als sie hierauf ihren Durst löschen wollten, fanden sie die Schläuche leer und die darin enthaltene heisse Luft drang in ihre Eingeweide, sodass sie verschmachteten und zum grössten Teile jammervoll umkamen. Es kann sein, dass die Erklärer der Elḫiḍrlegende durch Verknüpfung dieser zwei, zeitlich weit aus einander liegenden geschichtlichen Darstellungen, Elḫiḍr auch als Jeremia gedeutet und in Nebukadneṣars Zeit verlegt haben, obwohl schon die arabische Kritik diese Annahme ablehnte: ويدّل على خطأ قول من قال انّه اورميا بن حلقيا لانّ اورميا كان فى ايّام بخت نصّر (Ṭabarī. Chron. 429 cf. Ṯaʿlabī 195, ibn Haǧar 883 etc). Auf diese *Elḫiḍr-Jeremiahypothese* muss auch die Angabe bei Elḫiḍr من سبط هارون zurückgeführt werden (cf. מן הכהנים Jer. 1_1). Auf diese Hypothese des *Elḫiḍr-Jeremia* kommen wir noch zurück.

1) cf. Jesaias 55_1. Die Vergleichung der *Thorah* mit dem *Wasser* ist übrigens in der jüdischen Literatur ganz geläufig (cf. Jalkut zu Jesaia 55_1).

2) Exodus 17_7.

3) Numeri 20_1 ff.

diesem Wege die Quelle von *Beër Scheba* aus der die Geschichte der Erzväter hervorsprudelte?

Wenn wir also in der *jüdischen* Ueberlieferung eine *Lebensquelle* suchen, dann haben wir hier und nur hier zu graben. Aber dann werden wir auch *hier* die Quelle des ماء الحيوة der Elḥiḍrlegende finden. In Genesis 26_{19} wird erzählt, wie Isaac mit Abimelech, bzw. dessen Hirten über die Brunnenfrage haderte [1]). Auf einmal, so heisst es „gruben die Knechte Isaacs im Boden und fanden einen Brunnen *lebendigen Wassers*: באר מים חיים. Also ist das ماء الحيوة in der Bibel zurückenfinden! Es kann die Uebersetzung, wenn auch eine nicht richtige, von מים חיים sein. „Die *Knechte* Isaacs gruben"; in erster Stelle kann man hier wohl denken an den Knecht κατ᾽ἐξόχην Eliezer, denn derselbe Streit wurde doch auch zur Zeit Abrahams geführt (cf. vs. 18) und vom Tode Eliezers ist noch nichts erwähnt. Und dass hier auf eine höhere Dienerschaft angespielt wird, beweist der Umstand, dass die *Hirten* haderten um den Brunnen, den die *Diener* gegraben hatten. Der Zank um den Besitz des lebendigen Wassers sollte nach dem Midrasch, wie wir oben sahen, so ausgeglichen werden, dass, demjenigen, dessem Kleinvieh das Wasser beim Trinken *von selbst emporsteigen* würde, dieser Brunnen zugewiesen werden sollte. Dieses Wunder, das Emporsteigen des Wassers, je

---

1) Abraham führte *persönlich* diesen Zwist. Darauf spielt das وان قوطـ من اعل الاردنّ ادّوا الارض التى كان احتفر بها ابراهيم بئره der arabischen Erklärer an.

nach der Persönlichkeit, die am Brunnen stand, wird auch in der Geschichte ELIEZERS betont [1]). Das mag das an und für sich schon lebendige Wasser um so lebendiger haben erscheinen lassen. Genug aber, das מים חיים blieb fortan in der Bibel ein stehender Ausdruck für das wie lebendig emporsprudelnde Wasser [2]). Aber auch in *übertragenem* Sinne wurde diese Redensart angewandt [3]). Eine schöne Illustration finden wir z. B. bei Zacharias (14_8): והיה ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלם etc. und bei Ezechiel (47_9) אל כל אשר יבוא שם נחלים יחיה (vergl. unten Seite 35).

Nun hat man auch die *Lebensquelle* im *Lande der Finsterniss* gesucht [4]). Ist auch hierfür ein Ursprung in der *Eliezergeschichte*?

Die jüdischen Erklärer, besonders die Midraschisten, haben die Gewohnheit, zur Interpretation biblischer Personen, die anachronistischsten Vergleichungen an zu führen. So soll ADAM davidische Psalmen zur Verherrlichung des Sabbaths gesungen haben. Und so hat der Midraschist für das Gemälde „Eliezers Sendung" Jesaiasfarbe im Pinsel gehabt, als er zeichnete:

מי בכם ירא ה׳ שמע בקול עבדו אשר הלך חשכים (Jes. 50_{10}) מי בכם ירא ה׳, זה אברהם שבא מאספמיא [5])

---

1) Gen. Rabba 60. Auch sonst wird die *Gleichwürdigkeit* Eliezers mit der Erzvätern betont (cf. Sanhedrin 95*a*).

2) Levit. $14_{5, 6, 50, 51, 52}$; Num. 19_{17}; Hohel. 4_{15}.

3) Jer. 2_{13}; 17_{13}. Ist dies ein *zweites* Motiv für die *Elḫiḍr-Jeremiahypothese*?

4) cf. *Hunnius* das syrische Alexanderlied Z.d.D.M.G. 60, S. 186, Zl. 138 ff.
ܗܘܡܠܐ ܕܚܫܘܟܐ

5) Wahrscheinlich ממיספוטמיא zu lesen cf. auch Strassun zu Gen. R. 60 Anfang.

ומחברותיה ולא היה יודע היכן, דבר אחר: מי בכם ירא ה׳ זה אלעזר אשר הלך חשכים בשעה שהלך להביא את רבקה, ואין נוגה לו, ומי היה מאיר לו? הקדוש ברוך הוא היה מאיר לו בזיקים ובברקים[1]. Hier wird also auf die Finsterniss angespielt, die Eliezer durchziehen musste, bevor er Rebekka *am Brunnen* fand. Fügen wir noch hinzu, dass er sich nach ארם נהרים hinbegab, das Land, wo *zwei Ströme* zusammenkommen (auf das مجمع البحرين komme ich noch in einem besonderen Abschnitt zu sprechen) und dass das Wasser der Quelle bei der Ankunft Eliezers von selbst emporstieg-es war die Quelle, bei welcher Eliezer sein inbrünstigstes Gebet zum Himmel sandte — so sieht man, es sind *Elḫiḍrzüge* hier vereint, die wir immer und immer in der arabischen Literatur finden, wozu noch kommt, dass עבד dem Namen Eliezers als *höchste* Unterscheidung immer beigefügt wird, ein Beiname, dessen die grössten Heroen Israels sich erfreuten (Abraham, Mose, David und Salomo); man vergleiche hierzu dann auch das عبدا من عبادنا (Sure 18_{64}).

Kehren wir zurück! Die dritte Antwort der jüdischen Tradition auf die Frage „*wer ist* Eliezer?" war: *Og*.

Die Nachricht des verheerenden Krieges der verbündeten Könige, der auch den Neffen Abrahams, Lot, in Mitleidenschaft gezogen hatte (Gen. 14_{13}), wurde Abraham von einem Flüchtlinge überbracht:

1) Gen. Rabba 60; Jalk. Jesaia 335.

ויבא הפליט ויגד לאברם. Nach dem Talmud [1]) war dieser Flüchtling *Og*, weil es in 5 Mos. 3_{11} heisst: „nur Og, König von Baschan, war vom Ueberreste der Riesen noch geblieben". Seinen Namen עוג soll er erhalten haben, weil er, als er zu Abraham mit dem Unglücksberichte kam, diesen mit der Bereitung eines ungesäuerten Kuchens beschäftigt fand [2]). Beer hält es indessen für möglich [3]), dass der Name עוג bedeutet: „der einen Kreis beschreibt" und verweist dafür auf Talmud Taänith 23*a*, wo es von *Oni Hammeagel* heisst: עג עוגה ועמד בתוכה als er im Begriffe steht die Regenspende zu bringen. (Wir haben schon oben auf Seite 8 die *Onigeschichte* als die ḳazwīnīsche Elḫiḍrquelle angeführt).

Wenn wir nun den Bericht im „Testament der 12 Patriarchen" [4]) berücksichtigen, wo Eliezer Ἰεβλα genannt wird, was Beer dem hebräischen יבל entsprechen lassen will [5]), so können wir eine Genealogie des Elḫiḍr verstehen, die häufig von den arabischen Erklärern angeführt wird. *Ṭabarī* [6]) sagt nämlich: بليا بن ملكان بن فالغ بن عابر بن شالغ بن ارفخشد بن شام ابن نوح. Dieses بليا wird aber bei *Ibn-el-Athir* [7]),

1) Nidda 61*a*; man vergleiche ויבא הפליט״ ואמר רבי יוחנן זה עוג שפלט מדור המבול und dazu Zebachim 113*b*.

2) Gen. R. 42; Jalkut 72 שבא ומצא אברהם יושב ועוסק בכוצות עוגות

3) Leben Abrahams Seite 139.

4) Levi C. 6.

5) S. 198 Note 900.

6) Chron. 415; cf. auch Ṯaʿlabī 192 und Boḫârī Assaḫiḥ S. 214 ff.; ibn Hağar Iṣāba 883(2258).

7) Chron. Leiden 1866 S. 112.

Damīrī [1]) und *ibn Haǧar* [2]) in der Lesart يليا vorgefunden. FRIEDLAENDER [3]) meint hierin die Stütze fur *Elḫiḍr* = ELIA zu finden. Er will die Lesart ILIA behalten, nicht nur weil auch Zotenberg (I 374) „ELIA *fils de Melka*" schreibt, sondern weil auch er die Identifikation Elḫiḍr mit ELIA nicht für unmöglich hält. Nannten sich doch die mohammedanischen Juden, die ELIA hiessen, mit bürgerlichem Namen CHIDR [4]). Aber diese Elḫiḍr-Elia-Identifikation ist kein Grund, um يليا für بليا zu lésen. Vielmehr ist, weil die Araber für ELIA niemals die Form يليا sondern nur الياس haben, die Lesart بليا beizubehalten. Und wir können, wie wir gesehen haben, dieses بليا als Methathese von Ἰεβλαα erklären und finden dann in dieser Genealogie eine wichtige Stütze für die ELIEZER-*Elḫiḍr*-Hypothese. Das ابن ملكان lässt sich vielleicht dadurch erklären, dass, wie wir oben sahen (Seite 8), ELIEZER auch als *Sohn* NIMRODS genannt wird. Weil nun dieser NIMROD in der jüdischen Tradition der Geschichte Abrahams der König κατ'ἐξοχήν ist, so kann man auch Eliezer als בר מלכין „Königssohn" bezeichnet haben.

Was nun noch als ausserordentlich wichtiges Moment für die ELIEZER-Elḫiḍr-Hypothese in Betracht kommt, ist die Auffassung von ELIEZER, als *der Ewiglebende*. Es heisst in der jüdischen Tradition [5]) תשעה נכנסו

1) ḥajūt-al-hawajān (s. V. hūt Mūsa).
2) S. 883.
3) Archiv. f. Rel. XIII 1. S. 97 ff.
4) S. 97.
5) Derech ereṣ zuta I am Ende; Jalkut. Gen. 76.

בגן עדן בחייהם ואלו הן, חנוך, ומשיח, ואליהו, ואליעזר עבד אברהם, ועבד מלך כושי, וחירם מלך צור, ויעבץ בנו של רבי יהודה הנשיא, וסרח בת אשר, ובתיה בת פרעה, ויש אומרים הוציאו חירם ונכנם תחתיו רבי יהושע בן לוי.

Eliezer, *der Knecht* Abrahams ist also *lebend* ins Paradies eingetreten. Diese Midraschbemerkung muss ungemein viel zu der Gestaltung der Elḫiḍrlegende beigetragen haben und Vieles, was uns in den verschiedenen Identifikationen unerklärlich erschien, kann in diesem Midrasch seine Aufklärung finden. Also nebeneinander als *Ewiglebende* — denn das ist die Bedeutung von נכנסו בגן עדן בחייהם — werden genannt Henoch, Messias, Elia, Eliezer, Ebed-melech, Jaʿbeṣ, Hiram, Serah, Bitja und Josua ben Levie. Was brauchen wir mehr, um die arabischen Exegeten und Chronisten in ihren Elḫiḍr-*Erklärungen* zu verstehen? [1]) Von allen den Genannten interessiert uns Eliezer am meisten. Dass Henoch, Messias und Elia zu den Unsterblichen gerechnet werden, ist bei ihrer Stellung in der jüdischen Tradition vollständig begreiflich. Eliezer aber — auf die anderen Genannten kommen wir dann von selbst zurück — in diesem Zusammenhang zu finden, und zwar in der Reihenfolge: Henoch, Messias, Elia, Eliezer, spricht für seine erhabene Bedeutung.

1) Auch die Araber kannten eine derartige Reihe von „Ewiglebenden" cf. ibn Hağar 889: أربعة من الانبياء احياء, اثنان فى السّماء عيسى وادريس (= Henoch) واثنان فى الارض, الخضر والياس

Was soll aber das Epitheton עבד אברהם? Konnte man sich vielleicht ohne diesen Beiname in der Person irren? Ja! *denn es gab mehrere sehr bedeutende Persönlichkeiten mit dem Namen* ELIEZER, *die einer so hohen Unterscheidung gewürdigt werden könnten.* Hierin gipfelt eben meine Hypothese! Ich meine nachweisen zu können, *dass der Name und das Wesen Elḫiḍrs entstanden sein können aus der Verschmelzung von Legenden und Erzählungen, die die jüdische Tradition von jeher und durch ihre ganze Geschichte hindurch an den Namen* ELIEZER (ELAZAR) *geknüpft hat und dass* MOHAMMED, *der grosse, schöpferische Geist, aus diesen Sagen, die er von den Juden in Mekka und Medina tagtäglich hatte hören können, eine neue Sage geformt hat.* Was ihn dazu besonders veranlassen konnte, werden wir im letzten Abschnitte dieser Arbeit klarlegen.

Also, es gab mehrere ELIEZER und ELAZAR in der jüdischen Ueberlieferung, die als heilige Heroen dastanden. Dass diese beiden Namen, wegen ihrer Aehnlichkeit, häufig verwechselt wurden, nimmt nicht Wunder und begegnet uns in der jüdischen Literatur auf Schritt und Tritt. Dass diese Thatsache auch bei der Bildung des Namens *Elḫiḍr* mitgewirkt hat, mag daraus ersichtlich werden, dass auch der Name الخضر in seinen Vokalzeichen schwankt. So sagt *Nawawī*[1]) الخِضْرُ صَلعم مذكور فى المهذب فى الباب التّعزية هو بفتح الخاء

1) Tadib S. 228 (ed. Wüstenfeld). Über die *sprachliche* Verwandschaft von *Elḫiḍr und* ELIEZER am Ende dieser Arbeit in dem Schlussabschnitte.

وكسر الضاد وجونى اسكان الضاد مع كسر الخاء وفتحها. Betrachten wir jetzt einige dieser Eliezer-Elazar-Figuren!

I. Ein Sohn des Mose heisst Eliezer [1]). Wie spärlich auch die Bibel über ihn berichtet, in der jüdischen Tradition nimmt er eine bedeutende Stellung ein; dies geht aus einem Midraschberichte hervor, der die spätere Elḥiḍrfarbe kaum verkennen lässt: רבי אחא בשם ר' חנינא אמר' בשעה שעלה משה למרום שמע קולו של הקדוש ברוך הוא שיושב ועוסק בפרשת פרה אדומה ואומר הלכה בשם אומרה: ר' אליעזר אומר עגלה בת שנתה ופרה בת שתים לפנין (sc. Mose) אמר (Parah 1—1) רבון העולמים יהי רצון שיהא מחלצי, אמר לו חייך שהוא מחלציך, ההוא דכתיב ושם האחד אליעזר, שם אותו המיוחד „Es sagt Rabbie Acha, im Namen des R. Chanina: als Mose in den Himmel stieg, hörte er die Stimme des Heiligen, gelobt ist Er, der sich im diesem Momente beschäftigte mit der Erklärung des Gesetzes über die „rote Kuh" und sagte: die Gesetzesbestimmung der roten Kuh wird dereinst von *Rabbi* Eliezer ausgehen u. zw.: das Kalb soll einjährig, die Kuh aber zweijährig sein." Da sprach Mose: „Herr der Welten, möge dieser (Gelehrte) doch aus *meiner* Nachkommenschaft hervorgehen!" Und Gott antwortete: „bei deinem Leben, er wird von *deinen* Nachkommen sein — denn so steht geschrieben (Exod. 18_4) „der Name des Anderen ist Eliezer", das heisst der Name dieses *einzigartigen* (Gelehrten) [2])". Welches *bedeutendes Elḥiḍrmoment* fehlt hier noch? Mose in

1) Exod. 18_4.

2) Num. Rabba 17_7; Jalk. Num. 759; Sifré Num. 123.

der Frage nach Weisheit und als der Weisen Höchste wird ELIEZER genannt, ja sogar in Verband mit der *Kuh* (auch die Kuh spielt eine Rolle in der Elḥiḍrlegende [1]).

II. Es kommt in der Bibel ein *Prophet* vor mit Namen ELIEZER [2]), auf den wir im Abschnitte von der *Fischgeschichte* zurückkommen (Seite 75).

III. Der berühmte Talmudweise ELIEZER, *der mit* JOSUA *zusammen eine Schiffsreise unternimmt.* Man merkt schon hier des Elḥiḍrmotiv; aber auch auf diesen werden wir ausführlich in der „Fischgeschichte zu sprechen kommen, (unten Seite 60).

IV. ELAZAR der Hohepriester [3]), Zeitgenosse von MOSES und JOSUA. Ein interessantes Zusammentreffen der drei Figuren: MOSES, JOSUA und ELAZAR (man vergleiche das Zusammentreffen MOSES, JOSUAS und *Elḥiḍrs*) schildert Numeri (27_{20}), wo ELAZAR als der *im Wissen hervorragendste* dargestellt wird [4]).

V. Der MARTYRER ELAZAR. Ṯa'labī [5]) leitet einen ziemlich grossen *Elḥiḍrroman* also ein, يروى أن رسول الله صلعم لما أسرى به الى السّماء بينما هو على البراق وجبريل يمرّ به اذ وجد رائحة طيّبة فقال يا جبريل ما هذه الرّائحة الطيّبة قال انّه كان ملك فى الزّمان الاوّل.... dann folgt eine Erzählung,

1) Man vergleiche die חבור יפה- Version bei Levi, der zuerst auf diese Quelle für die *arabische* Elḥiḍrlegende aufmerksam gemacht hat (Revue des E. J. VIII S. 66).

2) 2 Chr. 20_{37} — dass Elḥiḍr auch *Prophet* genannt wird, cf. *ibn Hağar* 885.

3) Man vergleiche die oft bei den arabischen Exegeten vorkommende Notiz وكان من سبط هرون.

4) cf. ולפני אלעזר הכהן יעמד וישאל לו במשפט האורים לפני ה׳ (Num 27_{21}). Es treffen dann auch später JOSUA und ELAZAR des öfteren zusammen: Num. 34_{17}; Jos. 13_{19} etc.

5) 193 ff.

deren Hauptperson eine fromme Frau ist, die in vollkommener Gottergebenheit lebt: [1]) ثمّ انّه بلغ فرعون زمانهم انّهم يوحدون الله ويعبدونه فجيء بامراة حضرته فامرها ان ترجع عن دينها فابت فامر بقدر من نحاس فملئت ماء واغلى غليانا شديدا وامر بالمراة وولدها فلما احضروا قال لها ارجعى عن دينك والّا القيتك انت واولادك فى هذا القدر فابت عليه فامر بولدها الاكبر فالقى فيه فتقسخ فيه وكذلك الثّانى وكان فى حجرها ابن رضيع فارادوا القاءه فرقت المراة ونازعتهم فى شانه فتكلّم الغلام الرضيع وقال لها اصبرى فانا جميعا فى الجنّة فلمّا ارادوا ان يلقوها فى القدر قالت لهم لى اليكم حاجة يسيرة قالوا ما هى قالت اذا رميتونى فى القدر فادفنوها بما فيها من عظامنا فى بيتنا واهدموه علينا ففعلوا ذلك فلمّا اسرى برسول الله صلعم وجد رائحة طيّبة فقال ما هذه يا جبريل فاخبره بقصّتهم. Dann wird weiter die direkte Elḫiḍrerzählung aufgenommen. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Erzählung des Elḫiḍr aus den Makkabäerbüchern [2]) geschöpft ist, oder aus dem Talmud, wohin diese Geschichte den Weg genommen hat und unter anderen Erzählungen von Kindermartyrien aufgenommen wurde. Nun spielt in den Makkabäerbüchern neben der frommen Mutter und ihren Kindern auch der Greis Elazar eine heilige Martyrerrolle. Es ist aber sehr gut denkbar, dass

1) Ich lese hier زهادهم (Gottergebenheit).

2) 2 Makkab. 6, 9, 31 IV 5, 6; 8, 12. Im Talmud spielen die Tragoedien wahrscheinlich unter Vespasian, im Makkabäerbuch unter Antiochus Epiphanes, bei Ṯaʿlabī ist es ein Pharao. Vielleicht lässt sich dieser Pharao dadurch erklären, weil der Talmud dort auch von einer Verfolgung unter Hadrian spricht, der in *Alexandrien* 120.000 Juden habe umbringen lassen, oder es kann mit Pharao auch einer der *Ptolomäen* gemeint sein, die auch im Makkabaërbuch vorkommen.

die Geschichte der frommen Mutter bei Ta'labī unter die Elḫiḍrlegenden gekommen ist.

VI. Der berühmte *Jüngling-Greis* Elazar ben Azarja.

Weil hat in seinen „Biblischen Legenden der Muselmänner" [1]) den Elḫiḍr als *siebzehnjährigen Jüngling* (der *„ewig Junge"*) beschrieben. Auch ibn Haǧar [2]) — es mag sein, das Weil auch ihn benutzt hat — gibt an فمنهم من يراه شيخا او كهلا او شابا وهو محمول على تغاير المرئى وزمانه والله اعلم. Was liegt hier anders vor, als die berühmte Talmudstelle [3]), wo erzählt wird, wie Rabbie Gamliel um die Autorität des Rabbinertums zu schützen, mit solcher Strenge gegen seine Kollegen vorging, dass er die hochgeschätzte Person des Rabbie Josua beleidigte. Hierauf entschlossen sich die darüber entrüsteten Rabbiner, einen anderen zum Oberhaupte zu wählen. Es war der *achtzehnjährige* Elazar ben Azarja (man beachte sogar den Doppelnamen des עזר) dem diese hohe Ehre zuviel. Als er, seiner Jugend wegen, Bedenken erhob, da geschah das Wunder, dass in *einer* Nacht sein Haar bleichte und er wie ein *Siebziger* aussah:

וזה היום היה רבי אלעזר בן עזריה בן שמונה עשרה שנה ונעשה לו נם שנצטחו לו שמונה עשרה שורות של זקנה והיינו שערות לבנות והיינו שאמר רבי אליעזר בן עזריה „הרי אני כבן שבעים שנה"

Also, es gab mehrere Eliezer und Elazar, die

1) S. 177.
2) 891.
3) Berachoth 27*b*.

man sich *lebend im Paradiese* denken konnte, vermöge ihrer heiligen Tätigkeit auf Erden.

Sehen wir uns nun noch die oben (Seite 24) citierte Midraschstelle genauer an.

Es lagen nämlich noch andere Gründe vor, die das Epitheton עבד אברהם bei Eliezer notwendig machten. Erstens lag die Verwechslung mit Eliezer, Sohn des Mose, schon in einem vorhergehenden Namen. Henoch ist nämlich nach Genesis (5_{18}) ein Sohn des Jered. Aber auch Mose hatte als Beiname Jered[1]). Eine Verwechslung mit Mose lag um so näher, als die Derech-ereṣ-zuta-Version in der Tat חנוך בן ירד hat.

Nach Eliezer wird Ebed-melech genannt. Diesen kennen wir aus der Geschichte des Jeremia[2]). Mit vollerem Namen heisst er עבד מלך כושי. Auch Nimrod (cf. oben) führt in der jüdischen Tradition den Namen כושי und nach einer Version war Eliezer der *Sklave Nimrods*, den Abraham von Nimrod zum Geschenk bekam. Kein Wunder also, dass *Ebed-Melech-Kuschie* mit dem „*Ebed* des *Melech Kuschie*" verwechselt werden konnte.

Zugleich aber haben wir hier eine *dritte* Veranlassung zu der Identifikation *Elḥiḍrs* und Jeremias.

Es folgt Hiram. Dieser war ein Phönikerkönig, welcher von Salomo beim Tempelbau zu Rate gezogen wurde. Die *höchste Weisheit*, die das Judentum sich denken konnte, scheint hier, beim Tempelbau, nach

1) Man vergleiche 1 Chron. 4_{18} und Jalkut Chron. 1074: ירד זה משה שהוריד את התורה מלמעלה למטה.

2) Jerem. 38_7; 39_{16} ff.

jüdischer Auffassung der betreffenden Bibelstellen, nicht auszureichen. *Ueber Salomo's Weisheit steht eine andere, ja, sogar menschliche.* (Also das Elḥiḍr-motiv). Dass man Josua ben Levie an seine Stelle gesetzt hat, macht die Elḥiḍrsage eng anschliessend an die Josua-ben-Levie Legenden. (cf. Hibbur-jafa-Version).

Was יעבץ בנו של ר׳ יהודה הנשיא betrifft, glaube ich, dass sich in die ursprünglichere Version (Dereg-ereṣ-zuta) ein Irrtum eingeschlichen hat. Der Name Jaʿbeṣ wird zuerst genannt in I Chron. 4_9. Der Mazudath David bemerkt zu dieser Stelle: גם הוא לא נזכר שמו לפנים מי הוא. Auch er scheint eine erhabene Persönlichkeit gewesen zu sein. Der Text nennt ihn נכבד מאחין — den hervorragendsten seiner Brüder — dabei stammt er aus Juda. Dadurch also ist der Irrtum, dass er יעבץ בנו של ר׳ יהודה הנשיא genannt wird, verständlich — denn was den Sohn des Talmudgelehrten Rabbie Juda hier zu than hat, ist überhaupt nicht zu verstehen. Der Jaʿbeṣ aus der Chronik aber kommt im Talmud vor. Dieser erzählt nämlich [1]), wie, nach dem Hinscheiden des grossen Mose, eine ungeheure Anzahl Gesetzesbestimmungen auf einmal vergessen wurde. Man fragte Josua, aber auch *er* wusste sie nicht mehr. Es sollte eine himmliche Strafe dafür gewesen sein, weil Josua Moses letzte Lebenstage getrübt hatte, da er ihn in Verlegenheit brachte über die Frage, *wer grösser sei an Weisheit, er oder sein*

1) Temura 16*a*.

Lehrer Mose[1]) (Man beachte weiter hier wieder die deutlichen Elhidranklänge!) Man fragte ferner Pinhas, Elazar, Samuel aber niemand wusste Auskunft zu geben, bis endlich Othniel, der Brudersohn Kalebs, sich der vergessenen Gesetzesbestimmungen erinnerte. So wird der Text in Josua (15_{17}) וילכדה עתניאל בן קנז אחי כלב midraschisch erläutert. Weiter wird im Texte dort erzählt, dass die Frau Othniels ihren Vater Kaleb um *Wasserquellen* bittet. Der alte Kaleb verspricht demjenigen seine Tochter, der die Stadt *Kirjath-Sefer*[2]) erobern könne. Man beachte, wie diese Geschichte an die des Eliezer und Rebecca anklingt. Bei beiden handelt es sich um eine Brautwerbung, die mit einer Wasserquelle in Verbindung steht. Noch ein an sich unbedeutender Ausdruck verdient in diesem Zusammenhang Erwähnung. Als die Frau Othniels bei ihrem Vater angekommen ist (Vs. 18), heisst es: ותצנח מעל החמור — sie senkte sich vom Esel herab. Einen ähnlichen Ausdruck finden wir bei Eliezer (Gen. 24_{64}) (nach der Tradition) ותפל מעל הגמל. Ganz ähnlich aber ist der Ausdruck im Targum, das an beiden Stellen übersetzt ואתרכינת. Fügen wir noch hinzu, dass der Talmud (a. a. O.) Jaʿbeṣ mit Othniel identifiziert (הוא עתניאל הוא יעבץ), so wird uns auch der Name Jabeṣ neben Eliezer deutlich und ist zweitens wieder das עבד אברהם notwendig, denn auch

1) Man vergleiche Raschie zur Stelle.

2) Im midraschischen Zusammenhange wird das קריה ספר selbstredend als קריאת ספר (= des Lesen des Gesetzbuches) interpretiert (Raschie z. S. deutet הלכות).

hier konnte der Volksmund Eliezer mit Jaʿbeṣ leicht verwechseln [1]).

Nachdem wir nun die *Elḥiḍrmotive* in den *Eliezer- und Elazarlegenden* wiedergefunden haben, wollen wir auch die anderen Figuren der Elḥiḍrlegende auf jüdischem Gebiete zu finden versuchen. Wir werden sehen, dass auch diese sich um die Figur eines *Eliezers* oder *Elazars* bewegen.

In erster Linie steht hier *Ḏul-Ḳarnain.*

1) Die weiter genannten Namen Serach und Bitjah lassen sich in diesem Zusammenhang gleichfalls erklären. In der Chronik, wo Jaʿbeṣ erwähnt wird, kommt einige Verse später der Name Jehudiah vor. Dass diese die in jüdischen Quellen wohlbekannte Bitjah ist, kann auch den Midraschisten nicht zweifelhaft gewesen sein. (cf. Megilla 13*a*; Jalk. Chr. a. a. O. vs. 18 ואלה בני בתיה בת פרעה) Alle Namen, welche nun der Chronikschreiber als die der Söhne von Bitjah nennt, sind in der jüdischen Tradition als *Beinamen des Mosé* geläufig. Nun sind es eben *diese zwei Frauen*, denen Mose die Errettung seines Volkes zu verdanken hat: Bitjah, die Tochter Pharaos, die Mose aus dem Nilwasser ziehen liess, und Seraḥ, die, ebenfalls *aus dem Nilwasser* den Sarg Josephs auf wunderbare Weise an die Oberfläche bracht (Sota 13*a*; P. d. R. E. 48; Jalk. Exod. 226 etc.). Dass beide Frauen im obigen Midrasch hinter Jaʿbeṣ genannt sind, kann aus der Tradition erklärt werden, dass, wie Jaʿbeṣ mit *der Fruchtbarkeit des trockenen Landes durch Wasserquellen* zu thun hat, wie wir nachwiesen, so auch Seraḥ. Es heisst nämlich (Sota a. a. O.; cf. auch Raschie z. S.) dass die Egypter den Sarg Josephs in den Nil hatten hinabsenken lassen כדי שיתברכו מימיו damit der Nil dem Lande Fruchtbarkeit verliehe. (Dass auch den Arabern dieser Midrasch bekannt war, welcher Bitjah neben Eliezer nennt, mag wohl angenommen werden, wenn wir sehen, dass ibn Haǧar, unter den verschiedenen Genealogien Elḥiḍr's auch angiebt (S. 883) انّه ابن بنت فرعون — also Elḥiḍr als Sohn der Bitjah — wahrscheinlich eine Verwechselung mit Mose, worüber wir uns kaum zu wundern brauchen.)

§ 3.

ḎUL-ḴARNAIN IN DER ELIEZERGESCHICHTE.

Man hat allgemein den Namen *Ḏul-Ḳarnain* in die Kette der Elḫiḍrlegenden hineingegliedert und in untrennbarem Zusammenhang mit diesen der näheren Betrachtung gewürdigt. Dazu hat selbstredend der Umstand veranlasst, dass die *Ḏul-Ḳarnainsage* gleich auf die *Elḫiḍrerzählung* im Ḳorān folgt. (Sure 18_{82} ff.) Es liegt die Annahme nahe, dass Mohammed diese Legenden auch zusammen gehört haben mag. Versuchen wir jetzt diesen Zusammenhang in der jüdischen Tradition zu finden. Vielleicht lässt sich dann auch der Name Ḏul-Ḳarnain daraus erklären.

Die Ḏul-Ḳarnainlegende im Koran behandelt das Thema des *Gog* und *Magog*.

Dieses Stoffes hat sich besonders die Eschatologie des *Judentums* bemächtigt, um ihn für das Gemälde des „jüngsten Tages" zu verwerten. Ein furchtbarer Krieg soll dem Erscheinen des Messias und der Auferstehung vorangehen. Die Idee dieses welterschütternden Krieges, wie auch die Namen der gigantischen Heerführer sind alle den biblischen Prophetenbüchern entnommen. Die Prophetie *Ezechiels* hat zuerst das

Gemälde des *Gog- und Magogkampfes* entworfen [1]) in unmittelbarem Zusammenhang mit dem der Auferstehung [2]) und der Wiederherstellung des dritten Tempels [3]). Auch die *Lebensquelle* hat (cf. oben Seite 15) hier einen Platz gefunden.

Der Zweite, der dieses Problem in deutlicher Farbe gemalt, ist ZACHARIAS. Im 14ten Kapitel prophezeit er einen gewaltigen Krieg aller Völker gegen Jerusalem. Namen der Führer werden nicht genannt. Dass er aber an die Prophetie EZECHIELS anschliesst, hat schon RASCHI zur Stelle (Zach. 13_9) hervorgehoben [4]). Weiter führt er in seiner Schilderung die *Bergespaltung* aus [5]), spricht von einer furchtbaren *Finsterniss* und endlich von der *Quelle des lebendigen Wassers.* (cf. oben Seite 15) [6]).

Auch ZACHARIAS ist es eben, der, deutlich wie keiner, die Ankunft des Messias beschrieben hat: reitend auf einem עיר בן אתנות (9_9). Das mag seinen Nachklang gefunden haben in dem ܡܚܡ ܠܗ ܡܫܝܚܐ ܥܠ ܐܬܢܐ des Alexan-

---

1) Kap. 38 und 39.

2) Kap. 37.

3) Kap. 40 ff.

4) ואעיל ית תליתאה בעקא בכור דאשא שיסבלו וישאו מקצת הגרים מאומות העולם בצרות חבלו של משיח ובמלחמת גוג ומגוג עם ישראל etc. Und zu Zech 14_1: שלל שתשללו גוג ומגוג

5) Man vergleiche Ḳorān 18_{95} ff. und *Hunnius*: das syr. Alexanderlied — wo dieser *Bergspalt* mit glühendem Erze ausgefüllt wird.

6) Die Erzählung des הר הזתים (14_4) mag die Beschreibung Ta'labī's (Arā'is 191) von der Situation der Lebensquelle erklären: الصاخرة . . . . قال معقل ابن زياد وهو الصخرة التى دون نهر الزيت قل وعندها عين تسمّى ماء الحيوة

derliedes [1]). Ueberhaupt scheint die Kombination der *Ezechiel- und Zachariasschilderung* dem Verfasser des Alexanderliedes vorgeschwebt zu haben [2]).

Dieser grosse Weltkrieg hat aber seine Vorgeschichten — Prototypen möchte ich sagen —; erstens:

Der Krieg der Könige zur Zeit Abrahams, den Abraham nach der jüdischen Ueberlieferung *allein mit Hilfe des Eliezer* gewonnen hat (cf. oben S. 7).

Zweitens: *der Krieg, den Mose, bevor er in das heilige Land hineinziehen konnte, mit Sigon und Og zu führen hatte.*

Drittens: *der Krieg Josuas mit den 31 Königen, um sich den Besitz des Landes zu versichern.*

Man hört also in der jüdischen Ueberlieferung wieder den Elhidrton: die Namenkombination Abraham-Eliezer-Moses-Josua, wobei jetzt aber auch als neue Figur der *Messias* hervortritt [3]). Der Faden aber, der

1) Hunnius. Seite 191.

2) Ich möchte hierfür noch einige Bcispiele anführen. Ezechiel (38) hat: ארץ המגוג נשיא ראש משך ותובל (wahrscheinlich zu kombiniren mit Genesis 10_2 בני יפת ומגוג ···· ותבל ומשך); man vergleiche nun hierzu das Alexanderlied (Seite 199) ܡܠܟ̈ܘܗܝ ܡܠܟ̈ܐ ܕܡܫܟ ܘܬܘܒܠ ܘܡܫܟ ܘܬܘܒܠ ܡܠܟ̈ܘܗܝ. Darauf folgt dann ܥܡܐ ܢܟܝܠܐ ܥܡܐ ܡܒܙܙܐ ܥܡܐ ܥܩܝܪܐ „ein listiges, ausgeplündertes und entwürzeltes Volk" welches Hunnius mit Recht auf Jesaias $18_{2,7}$ bezogen hat, weil es, seines Erachtens, die Worte עם ממשך ומורט wiedergeben soll. Die jüdischen Erklärer haben nun diese Jesaiasstelle (cf. Raschie z. St.) mit Ezechiels Gog. u. Magogprofetie in Zusammenhang gebracht (Ezech. 38_5 „ונבואה זו על אוכלסי גוג ומגוג כענין שנאמר פרס, כוש, ופוט אתם").

3) cf. Friedlaender Arch. f. R. VIII 1. 107: „ohne Zweifel hängt die *Chadhirlegende* mit dem *messianischen* Vorstellungskreis znsammen. Daher heisst er Chadrûn (ibn Haǧar I 883), andrerseits ist er identisch mit משיח בן יוסף. Daher sein Namen ʿĀmil (= מנחם)".

Dieser משיח בן יוסף wird auch unten bei den weiteren Ausführungen über die Quellen der Elhidrlegenden in der jüdischen Tradition genannt werden (Seite 80 Note 4).

diese Kombination zusammenhält, ist der Name עוג den man zweifelsohne mit גוג identifiziert hat, oder umgekehrt. Richtig ist diese Identifikation insofern, als, nach der jüdischen Tradition, Og, der Zeitgenosse Moses, *derselbe sein muss als der Zeitgenosse Abrahams*, über den wir (oben S. 15 ff.) in engstem Zusammenhang mit Eliezer gesprochen haben.

Was nun *Dul-Karnain* mit allem diesen zu thun haben kann, mag folgenderweise begründet werden:

In der Erzählung des Krieges (Gen. 14) lesen wir (vs. 5) ויכו את הרפאים בעשתרות קרנים ואת הזוזים בהם. Dieser Ort wird im Talmud[1]) von Raschie so erklärt: עשתרות קרנים שני הרים גדולים והשפלה ביניהם ומתוך גובה ההרים אין חמה זורחת שם בשפלה also: „eine Ebene zwischen zwei Bergen, wo niemals die Sonne ihr Licht hinabwerfen kann, wegen der Höhe der zwei Berge, die diese Ebene umschliessen" — *ein Land der ewigen Finsterniss hinter riesig hohen Bergen.* Dieses Bild ist das der Alexandersage. Nun verweist Zeëb Wolf[2]) auf die Makkabäerbücher (I 5—26 und II 12, 36 cf. oben Seite 28), wo auch der Ort *Karnaim* oder *Karnion* erwähnt wird. Er bemerkt dann weiter in seiner Erklärung: ואת הזוזים בהם ית זיותנה דבהון כי לא מצינו אומה זוזים ולא מקום ששמו הֵם אלא זיותני שְׁבָהֶם והיינו האנשים הגדולים המאירים שלהם בעשתרות קרנים הנכתב לעיל, ויש להביא ראיה שזיז מלשון זיו במו שכתב ישעיהו (Jes. 66$_{11}$) „למען תמצו והתענגתם מזיז

1) Sukka 2*a*.
2) Zu Gen. R. 42.

כבודה'. Mit anderen Worten, weil weder זוזים als Namen eines Volkes, noch חָם als Ortsname irgendwo gefunden werden können, wird es erklärt als זוזים שֶׁבָּהֶם = *die Glänzende unter ihnen.* Wir können daher die Vermutung aussprechen, dass *Dul-Ḳarnain* gebildet ist aus den Worten זוזים קרנים in der Erzählung des mächtigen Krieges. Diese Vermutung wird gestützt durch die Hypothese Geigers [1]), der die Erzählung Dul-Ḳarnains bereits auf Mose beziehen wollte, weil auch 2 Mos. 34_{29} von קרנים (Strahlenhörner) gesprochen wird. Dann wäre *Dul-Ḳarnain in der Eliezergeschichte* wiedergefunden.

---

1) Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? S. 168.

§ 4.

MOSE IN DER ELIJAHLEGENDE.

(موسى بن منشا, موسى بن عمران)

Mose geht mit seinem Diener auf die Reise. Er hat gehört — so heisst es in der arabischen Legenden bei den Ḳorānexegeten (Mohammed hat dieses Motiv nicht) — dass es auf der Welt einen Menschen gäbe, der *weiser* sei als er. „Diese Geschichte" meint Fränkel [1]) „könnte, wenn sie echt wäre, ja nur aus *jüdischen* Kreisen stammen, aber den Stempel der spätern Erfindung trägt sie schon dadurch, dass sie Mose, an dem die Demuth stets in erster Linie gerühmt wird, als unbescheiden und vermessen darstellt". Richtig, Mose ist und bleibt in der jüdischen Tradition (Numeri 12_3) der: ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה das Instrument Gottes, das dessen Willen dem Volke bekannt macht, der *Gesetzvermittler*, nicht der *Gesetzgeber* (Aboth 1_1 משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע). Er ist nicht der *Allweise*, der das Wissen in allen seinen Arten beherrscht, der keinen Ratgeber neben sich duldet, der keine Belehrung braucht. Im Gegenteil, die Ueberlieferung hat die lehrreichen Geschichten Jithros besonders bewahrt, um damit zu beweisen, dass selbst ein *Priester*

1) Z.D.M.G. 45. S. 326.

von Midian dem *Propheten Israëls* mit seiner Einsicht und Erfahrung grosse Dienste leisten konnte. Von diesen Episoden (2 Mos. 18 und 4 Mos. 10_{29}) hat Mohammed nichts in den Ḳorān aufgenommen. Zwar kommt die Figur Jithros im Ḳorān vor, aber unter dem Namen Su'aib. Was Mohammed veranlasst haben mag, Jithro unter *diesem* Namen aufzuführen, wollen wir im Rahmen dieser Arbeit nicht besprechen. Dass dieser Name dem *jüdischen* Sagenkreis des Jithro entnommen sein kann, hat Geiger [1]) nachgewiesen. Dass das fein-*schöpferische* Talent Mohammeds auch von Jithro eine *ursprüngliche* Gestalt hat *entwerfen* wollen, ist nicht ganz ausgeschlossen. Die Berührung mit der Mosegeschichte hat er in Sure 28_{24ff} ausgeführt, obwohl da deutlich die Verwechselung mit der *Jakobsgeschichte* ersichtlich ist [2]) — da heisst Jithro aber einfach der شيخ كبير [3]). Ganz gewiss hatte Mohammed in seiner jüdischen Umgebung die überlieferungen über Mose und Jithro tagtäglich hören können, da diese gewiss im Volksmunde geläufig waren. Die Koranexegeten scheinen eben auch *diese* Traditionen für die *Elḫiḍr-legende* verwendet zu haben.

Die Geschichte Jithros ist für die nähere Kenntnis des Lebens, Wesens und Charakters des Mose von

1) S. 173 ff.

2) Ich glaube sogar, dass die Worte (vs. 24) انّى لِما انزلت الىّ من خيرٍ فقير das קטנתי מכל החסדים (Gen. 32_{11}) aus der Jakoberzählung reflektieren.

3) Sure 28 vs. 23.

grosser Wichtigkeit. Die Thorah hat Jithro als den *dem Mose weit im Wissen uberlegene dargestellt.* Er erteilt Mose einen Rat, durch welchen er *ihm* ein minder mühevolles und eben dadurch längeres Leben, sowie *seinem Volke* einen dauerhaften Frieden in Aussicht stellt. Die jüdische Tradition lässt *das einsichtvolle Wissen Jithros vor dem ganzen Volke siegen* (cf. Jalkut und Midr. R. z. St.) Dieses Motiv greift in die *Elḫiḍrlegende* hinein. Vielleicht wird uns dann auch hierdurch ein Bericht bei den Arabern deutlich, der noch von keinem *Forscher* der Elḫiḍrlegende näher gewürdigt wurde, und der doch der Erklärung bedürfte. Wir lesen nämlich bei Ṭabarī [1]) den folgenden Ḥādiṯ (auf die Autorität des ibn ʿAbbās hin): قال لمّا ظهر موسى وقومه على مصر نزل قومه مصر فلمّا استقرّت بهم الدّار انزل الله عزّ وجلّ عليه ان ذكّرهم بايّام (ايات?) الله فخطب قومه فذكر ما اتاهم الله من الخير والنعمة وذكّرهم اذ (ان) نجّاهم الله من آل فرعون وذكّرهم هلاك عدوّهم وما استخلفهم فى الارض فقال وكلّم الله موسى نبيّكم تكليما واصطفانى لنفسه وانزل علىّ مَحَبّةً منه واتاهم (اتاكم) الله من كلّ ما سالتموه فنبيّكم افضل اهل الارض وانتم تقرءون التورية فلم يترك نعمة انعمها الله عليهم (عليكم) الّا ذكّرها وعرّفها ايّاها فقال له رجل من بنى اسرائيل الخ (folgt die Elḫiḍrgeschichte). Denselben Ḥadiṯ hat auch Ṯaʿlabī im Namen des ibn-ʿAbbās, obwohl hier die Zutat نزل قومه مصر fehlt, wie auch in einem anderen, fast gleichlautenden Berichte

1) Chron. 420.
2) Arâ'is 191.

bei Ṭabarī [1]), wo diese Notiz folgendermassen eingeleitet wird: ذُكر لنا ان نبيّ الله لمّا قطع البحر وانجاه الله من آل فرعون جمع بنى اسرائيل فخطبهم.... Wenn aber auch Ṯa'labī und Zamaḫšarī (z. S.) diesen Zusatz نزل قومه مصر weglassen, scheint doch auch bei ihnen die Mitteilung vorzuliegen, *dass die Israëliten sich unter Mose nach der Besiegung der Egypter wieder in Egypten niedergelassen haben* (denn sie haben: فلمّا استقرّت بهم الدّار deutlicher noch Zamaḫšarī: لما ظهر موسى على مصر مع بنى اسرائيل واستقرّوا بها بعد هلاك القبط امره etc.) Diese Tatsache, oder wenigstens deren Annahme, ist nun folgendermassen zu verstehen:

Erstens mag hier an die Geschichte des Jeremia gedacht sein und wir finden hierdurch eine *vierte* Möglichkeit, die zu der *Elḫiḍr-Jeremia-Identifikation* führte. Die Rückkehr nach Egypten war den Juden zwar verpönt, jedoch hat sie sich später vollzogen, weil doch die Propheten eine völlige Verzeihung und dadurch eine gewisse Sanctionirung Egyptens vorbehalten hatten [2]). Jeremia nun war der erste *Prophet*, nach der jüdischen Ueberlieferung, der mit den Israëlieten nach Egypten zog [3]), wenn auch mit grösstem Unwillen [4]).

Die Etikettirung dieser Thatsache mit dem Namen des Mose, dürfte sich daraus erklären, dass man

1) Seite 428.
2) Jesaias 19_{18} ff.
3) Jeremias $43_{6,7}$.
4) Jeremias 42_{7} ff.

die midraschischen Bemerkungen und Illustrationen, die bei Jeremia fortwärend den Namen Moses hineinmischen [1]) herausgegriffen und mit dem Texte, den zu erläutern sie dienten, verflochten hat.

Zweitens aber kommt hier die *Jithrogeschichte* in Betracht. Das Zusammentreffen der Figuren Jithro und Mose ist eine *Episode* in der Geschichte Israëls, wie sich in der Verherrlichung Jithro's durch die jüdischen Weisen deutlich kundgiebt. Man hat ihm, wie Mose, *sieben Namen* beigelegt [2]). Mose will ihn nicht fortgehen lassen und fleht ihn zu bleiben [3]). Er giebt ihm seine tiefste Hochschätzung zu kennen, indem er ihn aus innerstem Herzen bittet: אל נא תעזב אותנו כי על כן ידעת חנותנו במדבר והיית לנו לעינים [4]) welche letzten Worte von den Rabbinen interpretiert werden: כל דבר ודבר שנתעלם מעינינו תהיה מאיר עינינו [5]). Nun sind die jüdischen Weisen darüber streitig, *wann* eigentlich Jithro dem Mose nach dem Auszug aus Egypten begegnete und angenommen wird: *nach der Gesetzgebung* [6]), sodass Mose ihm von der Gesetzgebung ausführlich berichten konnte. Wie leicht ist es nun möglich, dass die Stelle in Exodus (18_8) ויספר משה לחתנו את כל אשר עשה ה׳ לפרעה ולמצרים על אודות ישראל את כל התלאה אשר מצאתם בדרך ויצלם ה׳ (Man vergleiche

1) cf. Jalkut Jeremia 329; Jalk. Jes. 19_4 interpretiert sogar מלך עז בם זה משה שהוא מלך של תורה

2) Mechilta z. St.

3) Numeri 10_{31}.

4) Vs. 31.

5) Sifré z. St.

6) Exod. Rabba und Jalk. z. St.

die auffallende Aehnlichkeit mit dem Berichte bei Ṭabarī etc. (وذكّرهم أنّ نجاهم الله من آل فرعون) mit der in Exod. 4_{18ff} zusammengezogen wurde, und von dem ואשובה אל אחי אשר במצרים ein ὕστερον πρότερον gemacht wurde! [1]) (Man konnte sich dann sogar auf den bekannten rabbinischen Satz berufen (אין מוקדם ומאוחר בתורה)

Dass übrigens die arabischen Erklärer ganz bestimmt die Figur Jithros vor Augen gehabt haben *müssen*, als sie die Elhidrlegende bearbeiteten, geht sonnenklar aus einem Berichte bei Taʿlabī [2]) hervor: قال بعض اهل الاخبار هذا ما كان من قصّة موسى وفتاه وقصدهما للخضر حيث كانوا في التيه فلما فارق موسى للخضر رجع الى قومه وهم في التيه. *Hier kann nur an* JITHRO *gedacht werden* (Exod. 18_{27}) [3]), wo Jithro zu seinem Volke zurückkehrt und

---

1) Wie weit man *unbewusst* die Identifikation Elhidrs und JEREMIAS durchführte, geht aus einem Bericht bei ibn Haǵar (I 887) hervor. Dort wird erzählt, im Namen des *Wahb ibn Munabbih*: قال الله تعالى للخضر لقد احببتك قبل ان اخلقك ولقد احببتك بعد ان خلقتك وكان نبيّا مبعوثا الى بنى اسرائيل

Man vergleiche hierzu Jeremia $1_{4,5}$: ויהי דבר ה׳ אלי לאמר בטרם אצרך בבטן ידעתיך ובטרם תצא מרחם קדשתיך נביא לגוים נתתיך. Und was soll die weitere Zutat بتجديد عهد موسى wenn man hier nicht an eine Kopie der Stelle in JEREMIA denkt (31_{31}) וכרתי את בני ישראל ... ברית חדשה לא כברית אשר כרתי etc.?

2) Arā'is 201. Dort macht nämlich Elhidr dem Mose dieselbe Vorwürfe, die dieser *ihm* vorhalten will, so sagt Elhidr u. M. وتلومنى على تركا اخذ الاجرة في اقامة الجدار ونسيت نفسك حين سقيت غنم شعيب etc.

3) Mit der Geschichte ABRAHAMS und ELIEZERS hängt JITHRO in der Weise zusammen, dass der erste Name, unter welchem die Thora ihn zuerst in die Geschichte Moses hineinführt רעואל ist (Exod. 2_{18}). Denselben Namen führt

Mose mit seinen Genossen in der Wüste bleibt.

Aber es gab auch noch einen Menschen, der als Zeitgenosse des Mose diesem im Wissen gleichtrat, wenn nicht überlegen war, nämlich Beṣal'el, der mit dem Bau des Stiftszeltes beauftragt wurde und von dem es ausdrücklich heisst: ואמלא אותו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת ובכל מלאכה (Exod. 31_3). Der Midrasch hat sich mit hoher Wertschätzung an seine Person herangemacht und seinem Wesen ein göttliches Ansehen verliehen. Als dem Mose auf dem Sinai, so erzählt die Tradition, von Gott befohlen wurde, den Bau des heiligen Zeltes einem Anderen als er aufzutragen, da *fragte er in erstaunter Neugier, wer dieser im Wissen Erhabene sei.* Darauf führte Gott ihm *alle Geschlechter von Adam bis zu der Auferstehung* vor, um ihm dadurch deutlich zu machen, dass, wie alle grosse Männer, auch Beṣal'el von der Schöpfung an für die ihm einmal später aufzutragende Würde vorbestimmt war [1]). Man sieht also, Mose hat sich, auch in der *jüdischen* Tradition, mitunter geplagt *mit der Frage über die höchste menschliche Weisheit.* Es lag aber durchaus nicht in seinem Charakter, den Gedanken mit sich herumzutragen „*es giebt ausser*

---

auch ein Sohn Esaus, ein Enkel Ismaëls (Gen. 36_4). So versteht man die Genealogie Elḫiḍr (Masʿūdī, Murūǧ addahab edit. Barbier du Meynard S. 92 und ibn Hağar I 883) وذكر بعض اهل الكتاب ان الخضر هو خضرون ابن عمائل بن العيص بن اسحق بن ابراهيم

1) Exod. R. 40. Erstaunt über Beṣal'els Weisheit sagt Mose (das.) בְּצַל אֵל הויה

mir keinen Weisen". Im Gegenteil, als Gott Mose die Frage vorlegte הגון עליך בצלאל? *soll* Mose *sofort bejahend geantwortet haben* [1]).

Ein glänzendes Zeugniss für Moses Charakter hat die jüdische Ueberlieferung aufbewahrt in einem Psalm, überschrieben „*Gebet des Mose des Gottesmannes?*" (Psalm 90). Es spricht hier die tiefste Demut aus der Betrachtung der menschlichen Vergänglichkeit der göttlichen Ewigkeit gegenüber. Wie schön klingt die Sehnsucht des grossen Mannes nach dem Gotteshauch des kleinmenschlichen Lebens in den Worten (Vs. 12) למנות ימינו כן הודע ונביא לבב חכמה! Dass dieser Psalm in die Elḫiḍrgedanken hineingehört, muss jedem auffallen, der ihn mit Aufmerksamkeit durchliest. Dann kann man auch in den Worten ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה (vs. 10) einen Anklang finden an die Worte in Sure 18 vs. 59 او امضى حقبا, welcher Ausdruck allgemein von den arabischen Erklärern als: ثمانون سنة والحقب زمانا طويلا — bei *Beidāwi* aber: سبعون وقيل — gedeutet wird und das mit um so mehr Recht, weil die *inbrünstigste* Bitte Moses lautete אעברה נא בעבר הירדן (Im ירדן eben wollen wir den مجمع البحرين finden vergl. unten).

Aus dem Vorhergenden ist uns also deutlich ge-

1) das.; Jalk. Ex. 389 hat noch die Bemerkung אין הקב"ה נותן חכמה (Dan. 2$_{21}$) אלא למי שיש בו חכמה שנ' יהב חכמתא לחכימין. Man vergleiche hierzu قال الذى يبتغى علم النّاس الى علمه ... اعلم (oben S. 12).

worden, dass Mose ben Amram mit dem Hauptmotiv der Elḫiḍrfrage, *der Weisheitsfrage*, wesentlich zu thun hat, und eben seine sprichwörtliche Demut hat diesen Stoff bereichert und belebt. Jedoch gab es manche, Gefährten Mohammeds sogar, die Mose ben Amram eine derartige Geschichte nicht zumuteten, vielleicht aus demselben Grunde, den Fränkel (vergl. oben Seite 39) angegeben hat. Es gab eine Meinung, dass موسى, der in Vs. 59 von Sure 18 genannt wird, nicht der موسى بن عمران sondern ein anderer موسى u. z. ابن منشا sein soll.

Man liesst nämlich bei Ṭabarī[1]) den folgenden Ḥadiṯ: حدثنا ابن حميد عن سعيد بن جبير قال جلست عبد ابن عبّاس وعنده نفرٌ من اهل الكتاب فقال بعضهم يا ابا العبّاس ان نوفا بن امراة كعب زكر عن كعب ان موسى النبىّ الذى طلب العالم انّما هو موسى بن منشا قال سعيد فقال ابن عبّاس انوف يقول هذا قال سعيد فقلتُ له نعم انا سمعتُ نوفا ذلك قال انت سمعته يا سعيد قال قلت نعم قال كذب نوف etc.

Dadurch wird uns dann auch deutlich, dass in fast allen Berichten über die Begegnung des Mose und Elḫiḍr der letztere, auf die Antwort des Mose انا موسى, immer fragt موسى بنى اسرائيل? (Ṭab. Chr. 418) oder صاحب بنى اسرائيل (422); ja Mose soll selbst *gleich* geantwortet haben انا موسى بن عمران (428).

Diesem Zweiten Mose موسى بن منشا hat Taʿlabī

1) Chron. 423; cf. Buḫarī Tafsīr. Leiden III 279 l. بالكوفة رجل قاصّ يقول له نوف يزعم انّه ليس بموسى بنى اسرائيل cf. Ṯaʿlabī Arā'is 190.

einen ganz besonderen Abschnitt gewidmet [1]), den wir hier folgen lassen:

مجلس فى قصّة موسى بن منشا بن يوسف عليه السلام وهو موسى الاوّل وقد ذكرنا فيما مضى انّ يوسف عمّ ولد له ابنان احدهما يقال له افرايم والاخر منشا وابنة يقال لها رحمة [2]) وهى امراة النّبىّ ايوب عمّ فولد لافرايم نون وولد لنون يوشع وهو فتا موسى بن عمران وخليفته على بنى اسرائيل وامّا منشا فولد له موسى فنبأ الله تعالى فزعم اهل التوراه [3]) انّه صاحب الخضر والعامّة من العلماء ان صاحب الخضر موسى بن امران وكذلك روى عن ابن عبّاس عن رسول الله صعلم قال اهل العلم بالتريخ لما مات يعقوب ويوسف وآل الامر الى الاسباط كثروا ونموا وظهر فيهم ملوك فغيروا سيرتهم وافسدوا فى الارض وفشا فيهم السحر والكهانة فبعث الله تعالى اليهم موسى بن منشا رسولا يدعوهم الى عبادة الله وأداء امره واقامة سَنَنه وذلك قبل مولد موسى بن عمران بمائتى سنة فاطاعه قوم منهم وعصاه اخرون (وقال وهب بن منبه وغيره) كان مما اوحى الله اليه ان قل لقومك انّى برىء ممن سحر او سحر له او تكهن (يكهن؟) او تكهن له او تطير (يطير) او تطير له من آمن بى صادقا وتوكّل علىّ فانّى كنت له كافيا ومثيبا وكفيته همّ دينه ودنياه وكنت له خير معين وهاد وكنت عند ظنه بى ومن عدل عنّى ووثق بغيرى فانا اغنى الشّركاء عن الشّرك أكله الى من وثق به دونى ومن وكلته الى غيرى فليستعد للفتنة والعذاب ومن تباعد عنّى كفت عنه اشدّ تباعدا ومن

1) 124 ff.

2) über diese رحمة in Verband mit der Elḫiḍrlegende vergl. unten S. 75 Note 3.

3) Sehr interessant ist es, dass wir hier zuerst hören, dass auch die اهل التوراه von einem Elḫiḍr wussten.

تقرّب الىّ كنت اليه اشدّ تقرّبا منه الىّ وقل لعبادى لا تغفلوا عن ذكرى وليكثروا ذكرا لموت عند كلّ شهوة فانه يميت الشّهوات والـلـذات كلّها قالـوا فلبث فيهم ما شـاء الله ان يلبث يقيم امرهم ويصلح احوالهم ثمّ مات صلعم وعلى جميع الانبيّاء والمرسلين والله تعالى اعلم.

Eine merkwürdige Erzahlung! *Zweihundert Jahr vor* Mose sollte das Volk Israël, nach dem Tode des Jakob und Joseph und deren leitenden Nachfolger (آل الامر الى الاسباط) auf einmal sich dem Frevel, nämlich der Zauberei und Wahrsagerei, ergeben haben, bis Gott den Mose b. Manasse als Gesandte und Mahner zu ihnen schickte, dessen Ruf nur von einem Teil des Volkes beachtet wurde. In der jüdischen Ueberlieferung ist von einem derartigen Verfall des jüdischen Volkes *vor* Mose nichts bekannt. Die Sklaverei in Egypten hatte, nach jüdischer Tradition, die Moralität des Volkes nicht zu schwächen vermocht, und obwohl Mose anfangs meinte, dass man ihm nicht glauben und folgen würde (Ex. 4_1 — die Midrascherläuterungen z. St. erzählen sogar, das Gott dem Mose über die Geringschätzung seines Volkes zürnte), das Volk belehrte ihn einer besseren Gesinnung (Exod. 4_{31}). Freilich, es gab eine Zeit, worin das Volk zu entarten drohte: die Zeit des goldenen Kalbes. Aber diese Periode fällt nach der jüdischen Ueberlieferung nicht *200 Jahr vor* Mose, sondern in dessen eigener Zeit. Was hat man also von diesem Berichte bei Ṯa'labī zu denken? Ich glaube, die Schwierigkeiten lösen zu können. Man

braucht nur die Bibel zur Hand zu nehmen, um zu sehen, was hier geschehen ist.

Wahrscheinlich hat man hier MENASSE, *Sohn des* JOSEPH mit dem jüdischen *Könige* dieses Namens verwechselt.

Die verrufene Regierung des MENASSE wird in 2 Kön. $21_{1\,\text{ff}}$ ausführlich geschildert. In der Aufzählung seiner Sünden, kommt (Vs. 6) auch vor ועונן ונחש ועשה אוב וידעונים (das ist das Verbrechen, welches auch Ta'labī besonders hervorhebt: وفشا فيهم السحر والكهانة). Diese Verwilderung und Entartung führte, trotz aller Mahnungen der damaligen Propheten, den Untergang des jüdischen Volkes herbei, also nicht 200 Jahre *vor*, sondern *nach* Mose. Die berühmte Tatsache aber, dass Menasse sich später, am Ende seiner Regierung, wieder zu Gott mit aufrichtigstem Herzen bekehrt haben soll [1]), ist in Bibel und Talmud sehr verherrlicht worden und mag eine Art *Prophetentum* MENASSES geschaffen haben. Wie kam man nun aber zu MOSE BEN MENASSE?

Die Freveltaten des Königs Menasse, die, wie gesagt, in der Bibel scharf gezeichnet werden, sind in beiden Versionen (2 Kön. $21_{1\,\text{ff}}$ und 2 Chron. $33_{12\,\text{ff}}$) unterbrochen durch den Vers ולא אוסיף להניד רגל ישראל מן האדמה אשר נתתי לאבותם רק אם ישמרו לעשות ככל אשר צויתים ולכל התורה אשר צוה אותם (עבדי משה [2]). Gleich auf den Namen *Mose* folgt, im

1) 2 Chr. $33_{12\,\text{ff}}$. Man vergl. Sanhadrin 102*b* ff und das apokryph. „*Gebet* MENASSES".

2) In der Chronik ist die Lesart etwas anders (Vs. 8).

Königsbuche nach drei Worten, in der Chronik nach *einem* Worte, der Name מנשה. Wie leicht konnte nun nicht eine ungeschickte Hand oder ein schlecht orientierter Leser die zwei Namen *Mose* und *Menasse* zusammenschmieden? Es kommt aber noch mehreres hinzu.

Die Geschichte des Mose kommt fortwährend mit dem Namen Manasse in nähere Berührung und zwar bei der Frage der *Landesverteilung* [1]). Wir erinnern daran, dass diese schwierige Aufgabe von Elazar, dem *Hohepriester* und Josua ben Nun ausgeführt werden musste [2]). Also hört man den Namen Menasse in engstem Zusammenhange mit den *Elḫiḍrfiguren* (oben Seite 27). Wieviel ist nun für ein ungeschicktes Auge nötig, um z. B. in Numeri (32_{40}) wo der Text lautet ויתן משה ''' למכיר בן מנשה einfach משה בן מנשה zu lesen? Und dann drittens:

Bekanntlich spielt der Begriff نسى in der koranischen Elḫiḍrlegende eine Hauptrolle (Man vergleiche Sure 18_{60} نسيا حوتهما uns Vs. 62 فانّى نسيت الحوت und وما انسانيه الا الشّيطان). Der Name מנשה ist nun in der jüdischen Tradition eben von *diesem Begriffe* abgeleitet: מנשה ''' כי נשני אלהים את כל עמלי (Gen. 41_{51}).

Auch in Sanhedrin [3]), wo über *König* Menasse mehreres gesagt wird, finden wir die exegetischen Be-

1) cf. Num. 32_{33} ff 34_{14}; Josua 13_{29} ff 17. 22_{7} etc.
2) cf. Numeri 34_{17}.
3) 102*b*.

merkungen: מנשה : שהנשי ישראל und מנשה : שנשה יה לאביהם שבשמים. Wo nun das Verbum נשה als prima נ dieses נ in der Konjugation der abgeleiteten Formen verliert (Beispiele: צור ילדך תשי Deuter. 32_{18}; כי ישה לך אלוה מעונך Hiob. 39_{17}; כי השה אלוה חכמה Hiob. 11_{6}), kann es nicht unmöglich sein, dass man den Namen מנשה auch wohl משה schrieb. Es braucht nur irgendwo eine Glosse am Rande gestanden zu haben z. B. משה נ' מנשה um einfach משה ן' מנשה also Mose ibn Manasse gelesen zu werden, denn in den hebräischen Texten kommt fast immer das ן als Abbreviatur für ibn oder ben vor.

Auf alle Fälle bleibt der Mose ben Menasse eine Fiktion.

§ 5.

DER فتى (SURE 18, 59): يوشع بن نون?

Es gilt den arabischen Erklärern als ausgemachte Tatsache, an der sich nicht rütteln lässt, dass der فتى in Sure 18 vs. 59 *Jošuʿa ibn Nūn* ist, nur *darüber* lässt sich noch reden, warum er فتى genannt wird. So ZAMAḪŠARI (z. St.) وقيل هو يوشع بن نون وانّما قيل فتاه لانّه كان يخدمه ويتّبعه وقيل ياخذ منه العلم[1]. Dies stand so fest, dass spätere Uebersetzer den Namen des Josua ben Nun einfach hinzufügen. So *Sale*[2]) „und remember when Moses said unto his servant, Josua the son of Nun". *Palmer*[3]) „Moses servant in the Legend is Josua". Nun, selbstverständlich. Wenn bei Mose von einem *„Jüngling"* die Rede ist, muss man an den נַעַר par excellence, an JOSUA denken (Exod. 33_{11} יהושע בן נון נער). Fremd und schwer erklärbar aber bleibt es *warum Mohammed diesen Namen nicht genannt hat.* Denn sich einfach abzufinden mit der Antwort: Mohammed habe diesen Namen nicht gekannt, ist kaum möglich. Wer ihm von MOSE und

1) cf. auch Beidawī يوشع بن نون بن افرايم بن يوسف Buḫāri Tafsīr 18, 277.

2) S. 121.

3) S. 23 Note 3.

Aron erzählt hat, wird wohl von Josua nicht geschwiegen haben. Nur dann wird uns diese Schwierigkeit deutlich, wenn wir annehmen dürfen, *dass es mehrere Josua's gab, von denen Legenden und Erzählungen in Umlaufe waren, die in den Rahmen des Elḫiḍr-themas hineinpassten* (cf. oben Seite 27) *und die Mohammed nicht auseinander halten konnte, wie er dasselbe bei anderen Personen gezeigt hat* (cf. Seite 40). *Und es gab in der Tat solche.*

Für Josua ben Nun spricht Vieles. Wir wollen *hier* nur die Hauptzüge angeben, denn in dem nächsten Abschnitte kommen wir auf die interessanten Einzelheiten zu sprechen, wenn wir die wunderbare *Fischgeschichte* untersuchen werden.

Josua ben Nun hat *eine Reise gemacht* — eine sehr wichtige — die Reise mit den Kundschaftern [1]). Er *kommt*, bevor er diese angeht, *mit* Mose *zusammen* um sich über seine Sendung beraten zu lassen [2]). Die Begleitung des greisen Kaleb (der auch עבדי [Num. 14_{24}] genannt wird — man vergleiche das عبدا in Sure 18_{64}) ist ein entscheidender Moment seiner Reise und seines Lebens. Dann die *Spaltung des Jordanflusses* [3]), dessen Wasser sich *wie eine Mauer*, wie einst die Wasser des Schilfsmeeres, *aufstellte* [4]). Dabei

1) Numeri Kap. 13.

2) Num. Rab. Kap. 16.

3) vergl. den nächsten Abschnitt.

4) Man vergleiche hier den Bericht bei den arabischen Kommentatoren, wo es von dem Wasser des مجمع البحرين heisst: فصار عليه مثل الطاق, welches Wunder von den neueren Elḫiḍrforschern als „*Versteinerung*" oder „Vereisung" des Wassers erklärt wird (cf. Vollers Seite 245).

galt er als sehr weise. (Josua 10_{12} hat ihn in Weisheit über Mose gestellt) [1]).

Was die anderen Träger des Namens Josua betrifft, so kommen hier zwei berühmte Männer in Betracht, die dem Volksmunde noch geläufiger waren als Josua ben Nun, nämlich:

---

1) Wir wollen hier eine Vermutung aussprechen, die für die Forschung der Elḫiḍrsage von Interesse sein kann. Wir meinen nämlich, dass man die ersten Anlässe der *Kindes- und Mauergeschichte* (Sure 18 vss. 73 und 76) auf Josua ben Nun zurückführen kann. Der Wiederaufbau der *Mauer Jerichos* wurde nach dem Fluche Josuas (Jos. 6_{26} ff) durch *den Tod der Kinder des Frevlers* geahndet. Diese traurige Tat vollzog sich in den Tagen des schlechtesten Königs Israels, Ahab (1 Kön. 16_{34}; man vergleiche die Beschreibung des schlechten Königs in Sure 18_{78} bei den Ḳorānexegeten zu den Worten etc. وكان وراءهم ملك) und schliesst sich *sofort* an die *Eliageschichte* an — wie man weiss, eine beliebte Identifikation Elḫiḍrs — ja es werden sogar die Namen Josua und Elia *hinter einander genannt* (cf. 1 Kön. 16_{34} und 17_1). Dass auch Elia mit einer *Kindergeschichte* zu tun hat, ist bekannt (1 Kön. 17_8 ff). Seine Begegnung mit einem *frevelhaften* Knaben (cf. Sure 18_{79}) findet man im Talmud (Sanh. 59*b*). Die zweite frappirende Aehnlichkeit in der Geschichte Elias und Josuas ist: *das Spalten des Jordanflusses* und zwar mit seinem *Mantel* (2 Kön. 2_8). Hat man *hier* nicht die Quelle zu suchen für das *Kleid* Elḫiḍrs, das den Elḫiḍrforschern viel Kopfzerbrechen gekostet hat? So bei Ṭabarī (Chr. 418) فاذا رجل نائم مسجّى بثوبه und etwas weiter (423) فاذا رجل مُلتَفّ فى كساء. Und im Namen des Propheten (425; cf. auch ibn Hağar 884; Ṯa'labī 192) ولقيا رجلا عالما يقول له لخضر فذكر لنا أنّ نبىّ الله قال انّما سُمّى لخضر لانّه قعد على فروة بيضاء فاهتزّت به خضراء, was bei Ṯa'labī (192) noch weiter ausgeführt wird انما سمّى لخضر لانّه اينما صلى اخضر حوله (Boḫārī Tafsīr hat مسجّى ثوبًا). Und so wurde „*Chidher auf seinem Fell*" der *Meergott* (Vollers. Arch. 12 S. 278) Was aber ist einfacher als an den *Mantel* Elias zu denken, mit dem er sich „*verhüllt*" als er der Gottesbegegnung harrt (1 Kön. 19_{13}), mit dem er *das Wasser des Jordans spaltet*, den er seinem Schüler Elisa hinterlässt (2 Kön. 2_{13}), der auch damit Wunder verrichtet (2 Kön. 2_{14}). Und was Mose hiermit zu tun hat, wird uns klar aus der Geschichte in Exodus (34_{33} ff) wo dieser sich mit einem *Schleier* (מסוה) umhüllt.

I) Josua ben Chanania. Im nächsten Abschnitte werden wir sehen, dass eben *dieser* Josua *den ersten Anlass zu der Fischgeschichte* gegeben haben mag. Zusammen mit Eliezer (Elḫiḍr) unternimmt er des öfteren eine *Schiffsreise* (Sure 18_{70} اذا ركبا فى السّفينة) [1]) Dieser Josua ist es auch, von dem im Talmud [2]) die schöne *Geschichte mit den Kindern* [3]) erzählt wird, aber dort mit anderem Motive als das schaurige, welches in die arabische Elḫiḍrlegende hineingekommen ist [4]). Uebrigens ist die Figur *dieses* Josuas wie man sich denken kann, zusammengeschmolzen mit der des:

II) Josua ben Levie.

Es braucht nicht nochmals betont zu werden, dass man im *Hibbur jafa* des *R. Nissim* [5]) mit Recht die jüdische Quelle für die ganze Elḫiḍrlegende wiederfand [6]) und da eben ist es die Figur des Josua ben Levie.

In den eschatologischen Legenden des Talmuds und Midrasch spielt dieser Okkultist neben dem R. Simon

1) Bab. Bathr. 74*b* ff; Horioth 10*a*; weiter dann die wunderbare Geschichte Josuas und die *Weisen des Athenaeums* (Beḫoroth 8*b* ff); Josua *und* Eliezer cf. oben Seite 27.

2) Erubim 53*b*.

3) Der Koran hat غلام aber fast alle Erklärer غلمان.

4) Die Josua-ben-Levie-*Erzählung* hat an Stelle der schaurigen Kindergeschichte die minder schaurige Erzählung der *Kuh*.

5) über diesen *R. Nissim* lese man *Rappoports* „Toledoth rabbenu Chananel werabenu Nissim" (Wien 1831).

6) die Erzählung des *Hibbur jafa* findet man, ausser in Hibbur-jafa selbst (Amsterdam 1746), in Friedmann (Seder Elia rabba und Zuta Wien 1902), Jellinek (Beth-Hammidrasch. Wien 1873 V. S. 133) und Levy (Revue d. E. j. VIII S. 66 ff.). Auch Zunz. (Gottesdienstliche Vorträge Seite 131) hat diese Erzählung als die Quelle von Sure 18_{59} ff genannt.

B. Jochaï die Hauptrolle[1]). Er hat sich stets mit der Frage der *Wiederbelebung* befasst. So Sanh. (91b) אמר רבי יהושע בן לוי מניין לתחיית המתים מן התורה? שנאמר אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה (Ps. 84$_5$) הללוך לא נאמר אלא יהללוך, מיכאן לתחיית המתים מן התורה. ואמר ר' יהושע בן לוי בל האומר שירה בעה"ז etc.

Er kommt mit Elia zusammen (Sanh. 98a) ר' יהושע בן לוי אשכחיה לאליהו דהוי קיימי אפתחא דמערא דרשב"י Eben vorher geht seine Betrachtung über „den jüngsten Tag" אמר רבי אלכסנדראי[2]) ר' יהושע בן לוי רמי דכתיב בעתה וכתיב אחישנה (Jes. 60$_{22}$) זכו, אחישנה, לא זכו, בעתה וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתה הוא וכתיב עני רוכב על החמור (Dan. 7$_{13}$[3]) זכו, (Zach. 9$_9$) Weiter noch (Ber. Rabbah 26): עם ענני שמיא, לא זכו עני רוכב על חמור, אמר רבי חנינא אין מיתה לעתיד לבוא אלא בעובדי כוכבים בלבד, רבי יהושע בן לוי אמר לא בישראל ולא בעובדי כוכבים שנאמר ומחה ה' דמעה מעל כל פנים (Jes. 25$_8$)

Auch dieser Josua hat viele *Schiffsreisen* gemacht[4]).

Was *dieser* Josua mit Mose zu tun hat?

In seiner Einleitung zu der Josua-ben-Levie-*Geschichte* hat Jellinek (Beth-Hammidrasch XIX) hingewiesen

1) Man vergleiche weiter über Josua b. Levie: Backer. Agada der paläst. Amor. I. 124—194; Graetz IV S. 263; Jellinek Geschichte des R. Josua ben Levie B. H. II 48—51; Zuaz G. V. S. 141.

2) Kann durch diesen Namen vielleicht ein Verwirrung mit Alexander entstanden sein?

3) Auch hierfür finden wir in einer Elḫidrlegende bei Ṯa'labī (194) einen Anklang فاذا سحائب .... فسقطت السّحابة وانسقت لهما.

4) Graetz IV S. 264.

auf eine ähnliche Geschichte, die von *Mose* erzählt wurde. Er berichtet dort (Seite IX), dass Professor Tischendorf unter anderen sehr wertvollen Manuscripten auch eine arabische Bearbeitung der „*Chronik des* Mose" aus Kahira mitgebracht hatte, welche 35 Seiten in klein-Octavo umfasst. Es wird darin erzählt, wie auch Mose in alle sieben Himmel, dann in das Paradies und in die Hölle gestiegen sei, dort die Engel, die verschiedenen Arten und Stufen der Belohnungen und Strafen geschaut hatte. Jellinek teilt einige Auszüge aus dieser Handschrift mit und meint (Seite X Note 9), dass die Fahrt ins Paradies und in die Hölle der Geschichte des Rabbie Josua b. Levie nachgebildet sei. Wir haben aber schon oben (Seite 9) darauf hingewiesen, dass die *Himmelschauung* Moses in der jüdischen Tradition bekannt ist. Wir brauchen uns also nicht darüber zu wundern, wenn wir auch auf eine *arabische Version* dieser Erzählung stossen. *Sie* ist vielmehr der *jüdischen* Legende nachgebildet.

Nachdem wir nun die Hauptpersonen der Elḫiḍr-legende besprochen haben, gehen wir jetzt über zu den Untersuchungen der *Fischgeschichte* und des

مجمع البحرين.

§ 6.

DER مجمع البحرين UND DIE *FISCHGESCHICHTE* IM LICHTE DER JÜDISCHEN TRADITION.

HIRSCHFELD [1]) hat schon darauf aufmerksam gemacht, dass der Vater Josuas נון (= Fisch) heisst und deshalb die *Fischsage* sich an JOSUA hat festknüpfen lassen und obwohl LIDZBARSKI [2]) diesem Argumente nicht beistimmen will, meine ich, dass man auch diese Fischgeschichte in *jüdischem* Wasser zu suchen hat.

Für die in der jüdischen Literatur nur etwas Beschlagenen, öffnet sich eine breite Perspective, die wir hier zur Aufklärung der Elḫiḍrsagen eingehender betrachten wollen. Ich meine: die *Leviathanfrage.*

Die Erörterung dieser interessanten Frage wird hier und da durchleuchten lassen, dass sie den arabischen Exegeten unbedingt vorgeschwebt haben muss, als sie sich mit der Elḫiḍrexegese des näheren beschäftigten [3]). Der LEVIATHAN wird öfters schon in der Bibel genannt (Jesaias 27_1; Ps. 74_{14}; 104_{26}; Hiob. 3_8; $40_{25\,ff}$). Die

1) Beiträge zur Erklärung des Korans. S. 83.

2) Z. f. A. VIII S. 264.

3) Nur *Clermont-Gauneau* (Revue Archéologique N. S. 32. 1872 „Horus et St. George S. 283) hat in Verband mit „George und der Drache" den LEVIATHAN genannt. Auch eine Identifikation von KHIDR und JONAS hat er deswegen gestreift (S. 393).

rabbinische Litteratur hat sich in Ausbildungen erschöpft, die das Wesen dieses Fisches mit einem wunderbaren Gewebe umgeben haben. Die ausführlichste Talmudstelle ist in *Baba bathra* (74*b* ff) zu finden, wo viele eschatologischen Erklärungen über den Leviathan erörtert werden. Wir lassen hier einige folgen und zwar jene, die sehr wahrscheinlich als Quellen gedient haben können für die hieran anklingenden Bemerkungen der arabischen Ausleger.

Zur Einleitung in die Leviathanfrage wird eine Geschichte erzählt von zwei berühmten jüdischen Weisen Eliezer und Josua (Man merke sich diese Namen und vergleiche Seiten 27 und 56) תנו רבנן מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע שהיו באין בספינה והיה רבי אליעזר ישן[1] ורבי יהושע ניעור, נזדעזע רבי יהושע ונענר רבי אליעזר, אמר ליה מה זה יהושע, מפני מה נזדעזעת? אמר ליה מאור גדול ראיתי בים אמר ליה שמא עיניו של לויתן ראית דכתיב עיניו כעפעפי שחר (Hiob. 41_{10}).

Unmittelbar hierauf folgt eine andere Erzählung: אמר רב אשי אמר לי חונא בר נתן זימנא חדא הוי קא אזלינן במדברה והואי אטמא דכשרא בהדן, פתחנא ונקירנא ואנחנא אעשבי, אדמייתינן ציבי חלם אטמא וטוינן, כי הדרן לבתר תריסר ירחי שתא הזנחו להנהו גמרי דהוו קא מלחשי כי אתאי לקמיה דאמימר אמר לי הדהוא עשבא עמרתא הוה, הנחו גמרי דריתמא הוו.

Dass diese zwei Erzählungen zusammengeschmolzen

1) cf. Zamaḫšarī ونام موسى. Bei Ṯaʿlabī (191) schlafen sie beiden ein. Bei Ṭabarī (418) ist es Elḫiḍr: فإذا رجل نائم (cf. oben Seite 55 N. 1).

sind und so den Stoff geliefert haben können zu mindestens diesem Momente der Elḥiḍrlegende: *die Reise mit dem Fische und dessen Wiederbelebung*, ist eine nicht zu gewagte Hypothese. Sie wird aber zur These, wenn wir eine weitere allegorische Bemerkung des Talmuds (*daselbst*) in Betracht ziehen: כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: עתיד גבריאל לעשות קניגיא (*κυνηγία* Jagd) עם לויתן, שנאמר התמשוך לויתן בחכה ובחבל תשקיע לשונו (Hiob 40_{25}) ואלמלא הקדוש ברוך הוא עוזרו אין יכול לו, שנאמר העושו יגש חרבו (Hiob 40_{19}).

Hier eben ist die Quelle für „Ritter Georg und der Drache" [1]). Längs diesem Weg muss die Identifikation *Elḥiḍrs und St. Georg* entstanden sein [2]).

---

1) Zuerst in Zusammenhang mit der Elḥiḍrsage erwähnt bei *Busteguius*. Epist. I (ed. 1595) Seite 71 ff und jetzt auch in den arabischen Lexicis hinter dem Namen الخضر angegeben. So Freitag: socius Mosis, nempe Pinehas, item Elias et Georgius.

2) Dass eine Verwechslung der Namen GABRIEL und CHIDRELIS (eine Zusammenfliessung der Namen KHEDER und ELIAS nach D'HERBELOT. Biblioth. Orient. Paris 1679 s. V.) durch eine ungenaue Lesart (גדריאל und גבריאל) entstanden sein kann, will ich wenigstens als Vermutung ausgesprochen haben. Die schöne eschatologischen Bearbeitung der *Leviathangeschichte* hat der Talmud dort noch weiter ausgeführt: ר' יודן ברבי ישמעל: כל בהמות ולויתן הן קניגין של צדיקים לעולם הבא וכל מי שלא ראה קניגין של אומות העולם בעולם הזה זוכה לראותה לעה"ב. Der Leviathan wird dereinst verkauft auf den Strassen Jerusalems. Gott wird aus seiner Haut Laubhütten machen für die Braven, weiter Gürtel (oder kleine Hütten) und Halsketten und den Rest wird Gott über die Mauer Jerusalems decken, da wird es glänzen von einem Ende der Welt bis zum andere (vergleiche auch Levit. Rabba 13_3. Dort wird, mit Recht, das Wort כל gestrichen. Denn gemeint ist natürlich der „*Behemoth*" in Hiob 40_{15}, dessen Schilderung mit dem LEVIATHAN wohl „verquickt ist".) Wir brauchen uns jetzt nicht zu bemühen, um diese Allegorien zu vergleichen und zu deuten. (Man vergleiche hierfür: KIMCHI, ABARBANEL etc. z. St. weiter noch MAIMONIDES, More Nebuḥim 3_{13}; MENASSE

Dann weiter im Talmud: אמר רבי יהודה אמר רב כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו, זכר ונקבה בראם, ואלמלא נזקקים זה לזה, מחריבין כל העולם כולו, מה עשה הקב"ה? סירס את הזכר והרג את הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבוא, שנאמר, והרג את התנין (Jes. 27_1) אשר בים. Also der Leviathan ist *gesalzen*. Diese *Salzung* des Fisches mag ihren Nachklang bei den arabischen Erklärern gefunden haben, wenn sie den Fisch, den Mose auf seine Reise mitnahm, *gesalzen* sein lassen. Ṭabarī (Chr. 423) spricht von حوت مليح — Ta'labī (Arā'is 191) hat ومعها حوت مالح und Zamaḫšari وقيل كان الحوت سمكة مملوحة (z. St.)

Jetzt kommt auf einmal, noch immer in der erwähnten Talmudstelle, die Erwähnung des Jordan. Hier glaube ich ganz bestimmt die Quelle für den vielinterpretierten مجمع البحرين [1]) gefunden zu haben.

Es heisst nämlich ירדן יוצא ממערת פמיים ומהלך בימה של סיבכי ובימה של טבריא ומגלגל ויורד עד שמגיע לפיו של לויתן שנאמר יבטח כי יגיח ירדן אל פיהו [2]) (Hiob 40_{23}) Der Lauf des Jordan wird hier beschrieben: er fängt an bei Paneas (Caesarea Phi-

ben Israël, Nischmath Chajim S. 48; Kohut Aruch s. V. und Z.D.M.G. 21. S. 590 für die Paralele in der *pers.* Literatur).

Ob und wie weit der Name לויתן (nach *jüdischen* Deutung = *Begleitung* von לוה) die Geschichte der *Mose- und Elḫiḍrbegleitung* beeinflusst hat, mag dahingestellt bleiben.

1) Koran Sure 18_{59}.

2) Etwas anders in Beḥoroth 55*a* ירדן יוצא ממערת פמיים ומהלך בימה של סיבכי ובימה של טבריא ובימה של סדום והולך ונופל לים הגדול.

lippi)[1]), nimmt seinen Weg durch den Lacus Samachonitis (ים של סיבכי), den Lacus Gennesaritis (ים של טבריא) und das „Tote Meer". Die weitere Paraphrase muss wohl bedeuten: die neue Flussmündung, durch welche der Jordan in den „sinus Arabicus" ausströmt, oder besser in den „sinus Aelaniticus". LEVIATHAN ist hier dann die Umschreibung *Ægyptens*[2]), also פיו של לויתן das *Rote Meer*[3]).

Man muss schon deshalb an den *Jordan* denken, weil man doch JOSUA BEN NUN als Reisegefährte

1) Gemeint ist, dass der Jordan hier in Palästina hineinströmt, cf. Beḥoroth (a. a. O.) אמר רבי יוחנן למה נקרא שמו ירדן שירד מדן (*Dan* liegt links von *Paneas*).

2) cf. Jesaias 27; und Raschie z. S.

3) Die arabischen Erklärer sagen zu مجمع البحرين: بحر فارس والروم „der Punkt, wo das *persische* und *byzanthinische* (Mittel) Meer zusammentreffen. Das wäre nach VOLLERS (S. 245) „auf der Landenge von Klysma (Suês) zu denken". Sehr richtig fragt LIDZBARSKI (S. 110); wo dann eigentlich diese beiden Meere sich verbinden? Nach WAHL (Korân S. 248) „bleibt in dem Lokal, von dem die Rede ist, nichts übrig als die Gegend zu verstehen, wo, an der Gränze von Palästina, der aus der arabischen Wüste kommende ziemlich starke Fluss *Zafia*, sich in das sogenannte Todte Meer, das salzigste aller Meere, am südlichen Busen desselben ergiesst, oder der Standpunkt dieses grossen Salzmeeres an und für sich selbst, in Rücksicht auf die sehr alte Meinung, dass das Wasser dieses Sees durch unterirdische Gänge mit dem mittelländischen oder mit dem *Roten Meere* sich verbindet." Diese Ansicht bedarf nach LIDZBARSKI (a. a. O.) keiner besonderen Wiederlegung. Wir meinen aber, dass Wahl tatsächlich den richtigen Faden gefunden hat. Er ist *auf der Spur der rabbinischen Ueberlieferung.*

Einige arabischen Erklärer machten sich von den Schwierigkeiten ab, durch diese beiden Meere einfach in übertragenem Sinne als „*die Meere des Wissens*" zu fassen (oben Seite 14).

LIDZBARSKI hält daran fest, dass mit مجمع البحرين gemeint sei *ina pî nârâti* (Mündung der Ströme) des babyl. Gilgameš-Epos. Vielleicht ist hier dann einen weiterem Beweis zu finden für unsere Annahme Elḥiḍr = ELIEZER, wenn wir das ארם נהרים nochmals betonen, das in der *Elḥiḍrgeschichte* eine wichtige Rolle spielt (oben Seite 21).

Moses an erster und sogar einziger Stelle denken will, für den doch der *Jordan* ein bedeutender Moment seines Lebens ist (oben Seite 54).

Es kommt aber noch mehreres Beweismaterial hinzu. Im ersten Elḫiḍrberichte bei den arabischen Erklärern begegnet uns unter anderen die صحراء الاردنّ (oben Seite 13). Der Brunnen, über den zwischen Abraham und dem قوط (قوم?) من اهل الاردنّ gehadert wurde, lag in der صحراء الاردنّ. Ich meine diese Ortsbezeichnung zurückfinden zu müssen in dem ככר הירדן (Gen. 13_{10}), womit die Geschichte Abrahams viel zu tun hat, weil da eben sich die erste Episode des Zwistes Abrahams abspielte, die mit Lot (eine der Identifikationen Elḫiḍrs s. oben Seite 6). Wir wissen ferner aus der jüdischen Ueberlieferung, dass es Moses sehnlichster Wunsch war, *über den Jordan zu gelangen:* אעברה נא ... בעבר הירדן. Wie merkwürdig schliesst diese Bitte an die von Mose in Sure 18_{59} an: واذا قال موسى لفتاه لا ابرح حتى ابلغ مجمع البحرين (man vergleiche oben Seite 46).

Und dann, hören *wir was der Koran selber* über den مجمع البحرين (Sure 25_{55} cf. noch Sure 27_{62}) sagt: وهو الذى مرج البحرين. Mit diesen beiden *Meeren* ist gemeint *die Zusammenfliessung des Süss- und des Salzwassers*, denn es heisst *in diesem Verse* weiter: هذا عذب فرات وهذ املح اجاج!! Unsere Annahme also, dass es sich in der Elḫiḍrlegende *um einen Strom* (und zwar *den Jordan*) *der in ein Meer ausfliesst*, handelt,

ist damit *mehr als eine blosse Hypothese geworden*[1]).

In dem مالح oder مليح oder مملوح nun haben wir gemeint eine Anspielung auf die Erzählung des Midrasch zu finden, dass das Männchen des Leviathan kastrirt und das Weibchen getötet, *gesalzen* und aufbewahrt wurde, um den Braven als künftiges Mahl bei ihrem Eintritt ins Paradies vorgesetzt zu werden (oben Seite 62). Diese ganze eschatologische Ausführung des Talmuds, deren Erklärung wir innerhalb *dieser* Arbeit nicht ausführen können, und auch das ganze Thema des LEVIATHAN in der Baba-bathra-Stelle, ist eine schöne Gedankenmalerei, die sich an verschiedene Verse des Buches Hiob (wo dieser den LEVIATHAN beschreibt) festknüpft[2]). Führen wir jetzt hiervon einige Beispiele an und machen wir dann gleich aufmerksam *auf die Anklänge bei den arabischen Elḥiḍrausführungen.*

Es heisst nämlich weiter im Talmud (a. a. O): אמר

---

1) Auf eine interessante Beziehung zwischen JOSUA und LEVIATHAN möchten wir hier noch die allgemeine Aufmerksamkeit lenken. Eine Stelle in Hiob (3_8) spricht von העתידים עורר לויתן „die fähig sind, den Drachen aufzuregen". Es gab nämlich einen weitverbreiteten Volksglauben, nach welchem Sonnen- oder Mondfinsterniss dadurch entstehen, dass der Drache (Leviathan) gegen Sonne oder Mond gehetzt wird und diese mit seinen Pranken umklammert (cf. die Kommentare von Dillmann und Delitsch zu dieser Stelle). Wenn nun dieser Drache durchbohrt wird, lässt er die Sonne oder den Mond los und es verschwindet die Finsterniss (cf. Hiob 26_{13}). Man braucht nur an die Geschichte von *Josua und Sonne und Mond* zu denken (Josua 10_{12}) um eine Kombination Josuas mit dem Drachen erklärlich zu finden.

2) Diese Zitate aus dem *Hiobbuche* sind für die ganze *Elḥiḍridee* von Bedeutung, wenn wir bedenken, wie wunderschön die *Frage der Weisheit* eben in diesem Buche ausgeführt wird. Ich verweise auf das 28te Kapitel dieses Buches: והחכמה מאין תמצא ואיזה מקום בינה etc. (Vs. 12 ff.)

רבה אמר רבי יוחנן עתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לויתן, שנאמר ״יכרו עליו חברים״ (Hiob 40$_{30}$) ואין כרה אלא סעודה שנאמר ״ויכרה להם בֶּרָה גדולה ויאכלו וישתו״ (2 Kön. 6$_{23}$) ואין חברים אלא תלמידי חכמים שנאמר ״הושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך (Hohel. 8$_{13}$), welches חברים in der Bedeutung von „*Weisen*" im midraschischen Zusammenhang des ganzen Hoheliedes (man vergleiche *Midr. Rabba* und Jalkut dort) sich auf Mose und Josua beziehen lässt. Man vergleiche nun hiermit eine Sage bei Ṯa'labī[1]) womit er die Worte واتّخذ سبيله فى البحر عجبا (Sure 18$_{60}$) interpretiert قال عبد الرحمان بن زيد اى شئ اعجبا من حوت كان دفنا من الدّهر يؤكل منه ثمّ صار حيا حتى حشر فى البحر. Man erkennt gleich das talmudische Kolorit und auch die treffende Aehnlichkeit mit der soeben angeführten talmudischen Interpretation lässt sich kaum verkennen.

Weiter heisst es ובשעה שצמא עושה תלמים בים, שנאמר ״אחריו יאיר נתיב״ (Hiob 41$_{24}$) Hiermit vergleiche man wieder Ṯa'labī[2]) وهب بن منبّه ظهر فى الماء من اثر جنى الحوت اخدود (= Furchen = תלמים) شبه نهر من حيث دخل الى انتهى.

Nehmen wir noch dazu die Bemerkung des Talmuds אין תהום חוזר לאיתנו עד שבעים שנה שנאמר ״יחשוב

1) Arā'is 192.
2) a. a. O.

תהום לשיבה (Hiob 41_{24}) — dann glauben wir eine zweite Erklärung für das ḳorânische او امض حقبا — nach den arabischen Erklärern زمان طويلا والحقب ثمانون سنة (bei *Beidawi* وقيل سبعون) — gefunden zu haben[1]).

1) Die erste Erklärung habe ich oben gegeben (Seite 46).

§ 7.

JONA UND TOBIT IM VERBAND MIT DER „*FISCHGESCHICHTE*".

Die Untersuchungen über die „Fischgeschichte", die auch in der *ḳorânischen* Legende mitspielt, lassen sich nicht abschliessen, wenn man nicht, wenigstens bei den Untersuchungen der Elḫiḍrlegende innerhalb *jüdischer* Litteraturgebiete, auch die *Jonageschichte* zur näheren Betrachtung und Erforschung heranzieht. Wir können nur unsere Befremdung darüber aussprechen, dass keiner der Elḫiḍrforscher hierauf aufmerksam gemacht hat [1]).

Jona wird einmal im Ḳorân [2]) ذو النون genannt, wobei man schon vonselbst auf Josua ben Nun kommt, wenn nicht noch andere wichtigen Momente, die wir in diesem Abschnitte vorbringen werden, die Beziehungen zwischen Jona und Josua enger machen, als wir vermuten konnten. Weiter begegnet uns Jona in Sure 4, Vs. 161, zwischen Hiob und Aharon, also hier erscheint Jona ungefähr als *Zeitgenosse des* Mose, woraus man mit mehr Recht noch schliessen darf, dass Mohammed in der Tat hier Jona den ذو النون mit Josua dem ابن نون

1) Man vergleiche oben Seite 59 N. 3.
2) Sure 21_{87}.

verwechselt. In Sure 37 werden hinter einander die Geschichten von Mose, Elia, Lot und Jona behandelt. Man beachte hier wieder die Reihenfolge! Und endlich noch wird Jona genannt in Sure 6 Vss. 85 u. 86.

Dass Jona mit der Elḫiḍrlegende in Beziehung stand, dies auch schon bei Mohammed, mag die Geschichte des *Schiffes* (Sure 18_{70}, man vergleiche Jona Kap. 1) beweisen, denn in der Hibbur-jafa-Version *kommt keine Schiffsgeschichte vor.*

Ausserdem haben wahrscheinlich auch die arabischen Erklärer an Jona gedacht, als sie die Elḫiḍrlegende bearbeiteten. Das geht nicht nur aus einer Bemerkung bei Ṭabarī hervor: فانطلقا يمشيان على السّاحل فاذا بملّاح في سفينة فعرف الخضر فحمله بغير نول (הַמַּלָּחִים cf. Jona 1_5) (worin man eine Anspielung auf, oder besser ein Gegenstück von Jona 1_3 erkennen kann), sondern auch aus genealogischen und geschichtlichen Angaben bei den arabischen Exegeten.

Die jüdische Tradition hat die Genealogie des Jona mit Elia verflochten, indem sie [1]) ihn *zum Sohne jener Wittwe aus* צָרְפַת stempelt, zu der sich der Prophet Elia auf Gottes Geheiss hinbegeben musste. Das mag vielleicht Veranlassung gegeben haben zu dem Berichte [2]) يلتقيان في كلّ الخضر من ولد فارس من بني اسرئيل [3])

1) Jalkut zu 1 Kön. 17_9 אמו של יונה היתה; Jalk. Jona 650 יונה בן אמתי בן צרפית אלמנה היה.

2) Ṭabarī 415; Ṯaʿlabī, Buḫārī etc.

3) Vielleicht ist sogar das فارس eine Verstümmelung des hebräischen צרפת. Die Transkription hebräischer Namen hat den Arabern viele Schwierigkeiten gemacht. So wird der Vatername Jonas אמתי einfach متّى geschrieben.

(عام بلموسم[1], zumal wenn wir zur letzteren Bemerkung بلتقيان etc. die Midraschstelle[2]) vergleichen: אמר רבי יונה: יונה בן אמתי מעולי רגלים[3] היה, ונכנס לשמחת בית השואבה[4] ושרתה עליו רוח הקודש. Zu den auffallenden Berührungen, welche die Geschichte des Jona und Elia zeigen, gehört besonders die Tatsache, dass beide Gottesmänner, ihrer Mission überdrüssig geworden, Gott um eine baldige Beendigung ihres Lebens flehten, was bei beiden in *ganz gleichen Worten* ausgedrückt ist: וישאל את נפשו למות[5]). Auch Mose wird vom Midrasch hier herangezogen: אמר רבי יוחנן לא הלך יונה אלא לאבד את עצמו בים''' וכן אתה מוצא במשה[6]). Die Eigenart der Midraschisten, Personen aus *verschiedensten Zeitaltern* in eine passende Vergleichung ihres Lebens und Charakters zusammenzubringen (oben Seite 20), was durchaus nicht als *geschichtliche* Zusammengehörigkeit gemeint ist, mag den oberflächlich mit dieser Litteratur vertrauten arabischen Exegeten und auch Mohammed selbst den Schein *historischen Ernstes* eingeredet haben.

Jona passt also schon wegen der allerdings erklärlichen Identifikation Elias[7]) in den Elhidrentwurf hinein.

1) Tempus, quo conveniunt solenniter peregrinantes ad Meccam. Freit.

2) Jalk. a. a. O.

3) Beantwortet vollständig der in Note 1 angegebenen Bedeutung des Wortes موسم.

4) Also auch bei Jona eine *Wasserquellegeschichte.*

5) cf. 1 Kön. 19_4 und Jona 4_8.

6) Jalkut a. a. O.

7) Vielleicht lässt sich hierdurch auch die Notiz bei *ibn Hağar* u. A. erklären ان الخضر فى البحر والیسع فى البرّ.

Bei Ṯa'labī [1]) wird dann auch *in der Tat* sein Name deutlich genannt. In der Geschichte des Kindesmordes (Sure 18_{80}), wo Elḫiḍr sagt: واردنا ان يبدلهما ربهما خيرا منه زكوة واقرب رحما erzählt er einen Ḥadīṯ im Namen des ibn-Abbâs: Gott habe den braven Eltern eine fromme Tochter gegeben, die den Prophet يونس بن متى heiratete.

Nun zur Jona und der Fischgeschichte! Hierzu wollen wir die ganze Midrascherzählung, wie sie Jalkut [2]), sehr wahrscheinlich aus Pirke d. R. Eliezer [3]) übergenommen, giebt, hier folgen lassen.

ר' טרפון אמר ממונה היה אותו דג לבלוע את יונה משׁשׁת ימי בראשית שנ' ויומן ה' דג גדול לבלוע את יונה' (Jona 2_1) נכנס בפיו כאדם שהוא נכנס בבית הכנסת הגדולה ועמד והיו שתי עיניו של דג כחלונית [4]) אפומיית (durchsichtig) מאירות ליונה, ר' מאיר אומר מרגלית אחת היתה תלויה במעיו של דג מאירה ליונה כשמש הזה שהוא מאיר בצהרים, ומראה לו כל מה שבים ובתהומות, ועליו הכתוב אומר אור זרוע לצדיק (Ps. 97_{11}) אמר לו הדג ליונה: אין אתה יודע שבא יומי להתאכל לתוך פיו של לויתן? אמר לו יונה: חוליבני אצילו ואני מציל אותך ואותי מפיו, חוליבו אצל לויתן אמר לו ללויתן: בשבילך ירדתי לראות את מדורך (Wohnung) בים ולא עוד אלא שאני עתיד לירד ולתן חבל בראשך ולעשות בעודה מכך לצדיקים (oben Seite 62) הראהו חותמו של

1) Arâ'is 199.
2) Zu Jona a. a. O.
3) Kap. 10.
4) Man vergleiche bei Ṯa'labi كوة in der Erzählung des Fischwunders.

אברהה אבינו, הביט (sc. Leviathan) לברית וברח מלפניו מהלך ב' ימים, אמר לו (sc. Jona) אני הצלתיך מפיו של לויתן, הראני כל מה שבים ובתהומות, והראהו לו נחל גדול של אוקיאנוס שנאמר נהר יסבבני (Jona 2₄) והראהו שבילי ים סוף שעברו ישראל בתוכם שנאמר סוף חבוש לראשי (Jona 2₆) והראהו מקום שמשברי הים אליו יוצאים שנאמר כל משברך וגליך עלי עברו (2₄) והראהו עמודי ארץ ומכוניה שנאמר הארץ בריחיה בעדי לעולם (2₇) והראהו שאול תחתיה שנאמר מבטן שאול שועתי (2₃) והראהו גיהנם שנאמר ותעל משחת חיי (2₇) והראהו היכל ה' שנ' ולקצבי הרים ירדתי (2₇) מכאן אנו למדים שירושלים על שבעה הרים היא עומדת, והראהו אבן שתיה קבועה בתהומות וראה שם בני קרח עומדים ומתפללים עליה. והיה יונה ג' ימים וג' לילות במעי הדג ולא התפלל, אמר הקב"ה אני הרחבתי לו מקום במעי דג זכר כדי שלא יצטער והוא אינו מתפלל, אני מזמן לו דגה מעיברת שם ה' אלפים רבבות דגים קטנים כדי שיצטער ויתפלל לפני (מפני שקב"ה מתאוה תפלתן של צדיקים) באותו שעה זימן לו הקב"ה דגה מעוברת ואמרה לו דגה לדג. איש נביא שבמעיך שגרני הקב"ה לבלעו, אם אתה פולט הרי טוב ואם לאו, אני בולעך עמו. אמר לה. מי יודע דבר שאתה אומר אמת? אמר' לו. לויתן! הלכו אצל לויתן, אמר לו דגה ללויתן. מלך על כל דגי הים מי אתה יודע ששגרני הקב"ה אצל דג זה לבלוע איש נביא שבמעיו? אמר לה. הן. אמר לו דג ללויתן. אימתי? אמר לו. בג' שעות אחרונות כשירד הקב"ה לצחק בי שמעתי כן. מיד פלטו ובלעו הדגה, והיה בצער גדול מתוך הדוחק ומתוך הסנוף, מיד כיון לבו בתפלה, שנאמר ויתפלל יונה ממעי הדגה (2₃) אמר. רבון העולמים אנה אלך מרוחך

ואנה מפניך אברח? אם אסק שמים שם אתה, אתה מלך
על כל ממלכות ואדון על כל רוזני תבל, כמאך שמי שמים
והארץ הדום רגלך, מלכותך במרום ומשלתך בעומק,
מעשי כל העולם גלויים לפניך ותעלומות כל גבר פרושות
לך דרכי כל אדם אתה חוקר, ומצעדי כל חי אתה בוחן,
סתרי כליות אתה יודע, רזי לבבות אתה מבין, כל מסתרים
גלויים לך אין תעלומות לפני כמא כבודך ואין נסתר מנגד
עיניך, כל רז ורז אתה סודר וכל דבר ודבר אתה סח,
בכל מקום אתה שם, עיניך צופיות רעים וטובים. בבקשה
ממך, ענני מבטן שאול וחושעני במצולה ותביא באזנך
שועתי ומלא בקשתי שאתה יושב ברחוק ושומע בקרוב,
נקראת מעלה ומוריד, נא העלני, נקראת ממית ומחיה,
הגעתי למות החייני. ולא נענה עד שיצא דבר זה מפיו
"ואשר נדרתי" להעלות את ליתן ולעשותי לפניהם,
"אשלם" ביום ישועת ישראל אני בקול תודה אזבח, מיד
רמז הקב"ה לדג והקיא את יונה תתקם ה פרסאית ביבשה,
וראו המלחים את כל האותיות ונפלאות שעשה הקב ה עם
יונה והשליכו איש את אלהיו שנאמר "משמרי הבלי שוא
(2₉) וחזרו לפי ועלו לירושלים ומלו בשר ערלתם שנאמר
"ויראו האנשים יראה גדולה את ה ויזבחו זבח" (1₁₆) וכי
זבחו זבח? אלא ברית מילה שהוא כדם זבח, ונדרו איש
אשתו ובניו וכל אשר לו לאלקי יונה ינדרי וישלמי, ועליהם
הוא נאמר "ועל גרי הצדק" (1 (im 18 -- Gebet)

Wir haben die ganze Erzählung hier wiedergegeben, um erstens damit ein deutliches Bild von der transcendentalen Bedeutung zu geben, die man der *Jonageschichte* beilegte, wodurch ihre Stellung innerhalb der

1) Ueberhaupt hat die wunderliche Erzählung bei Ṯa'labī 192 ff. viele Züge, die an diesen Midrasch anklingen.

jüdischen Tradition eine sehr wichtige werden musste (dass sie es wurde, beweist die Tatsache, dass man die Geschichte des Jona am Mittage des *Versöhnungstages* zur Verlesung bringt), zweitens, und das ist wohl für die *litterarischen* Untersuchungen dieser Arbeit von Wichtigkeit, weil wir annehmen dürfen, dass auch diese Legende, die wie alle übrigen aus den PIRKE D. R. ELIEZER stammenden dem Volke geläufig waren, den arabischen Ḳorânexegeten nicht unbekannt gewesen sein kann. So ist das Motiv des מקום שמשברי הים אלין יוצאים hier in dem مجمع البحرين vorhanden. Für dieses אוקיאנום hat man ṬABARI [1]) zu vergleichen قال فسار فى البحر حتى انتهى به الى مجمع البحرين وليس فى الارض مكان اكثر ماء منه. Diese schöne Ausführung des *Allwissenden* Gottes erinnert uns an die sehr schöne Ausführung dieser Idee bei den Arabern: فجاء عصفور فوقع على حرفها فنقر (او نقد) فى الماء فقال لخضر لموسى ما ينقص علمى وعلمك من علم الله الّا مقدار ما نقر هذا العصفور من البحر [2]) (او نقد) Drittens aber, jedoch nicht an letzter Stelle, haben wir hier eine breite Illustration der *Leviathangeschichte*, genau anschliessend an das oben hierüber ausführlich Erwähnte und ist somit eben dadurch die Beziehung zwischen JONA und JOSUA auch *tatsächlich* erwiesen [3]).

1) Chr. 424 cf. Ṯaʿlabī 196.

2) a. a. O. Kann vielleicht der Name יונה (Taube) diese *Vogel*geschichte ins Leben gerufen haben?

3) Interessant ist auch hier zu erwähnen, dass *Masûdî* (kitâb at-tanbîh wâ'l-isrâf [liber communitionis et recognitionis] ed. de Goeje. Leiden 1894 S. 200 MOSES und JOSUA sterben lässt im Alter von 120 Jahre (die Bibel lässt Josua 110 Jahre alt werden. cf. Jos. 24_{29}), während dieses Alter auch vom SEDER OLAM dem JONA gegeben wird.

Aber eben für diese Beziehung können wir mehreres anführen.

Nach dem biblischen Berichte [1]) ist JONA unter der Regierung des JAROBEAM BEN JOAS als Prophet aufgetreten. Das ist die einzige Erwähnung Jonas in dem *historischen* Teile der Bibel. Vergleichen wir mit dieser Angabe den Anfang des HOSEABUCHES [2]), so finden wir auch hier als Datirung des HOSEA וּבִימֵי יָרָבְעָם בֶּן יוֹאָשׁ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל angegeben. Also die Wege der zwei Gottesmänner JONA und HOSEA kreuzen sich. Der Prophet HOSEA konnte gewiss leicht mit dem JOSUA BEN NUN verwechselt werden, der doch auch nach jüdischer Tradition HOSEA genannt wurde [3]).

Auch die Figur eines ELIEZERS (Elḫiḍrs) fehlt hier nicht und zwar diesmal als Prophet (s. oben Seite 27). Dass Elḫiḍr *Prophet* war, wird unter den

1) II Kön. 14_{25}.

2) Hosea 1_1.

3) Numeri 13_8 und $_{16}$. Dass eine derartige Verwechselung möglich war, kann bewiesen werden aus der Tatsache, dass Ṯaʿlabī in der oben angeführten *Mose-ben-Menassegeschichte* als Tochter Josephs رحمة erwähnt. Auch in der Erklärung der Knabengeschichte (Sure $18_{73/79}$) nennt er die Mutter dieses Knaben رحمة. Ohne Zweifel ist dieser Name, an dem auch das رحما in Sure 18_{80} nicht fremd ist, eine Anknüpfung an das bekannte רחמה (Hosea 2_3). Es heisst dort, dass HOSEA eine Tochter bekam, die er auf Gottes Geheiss לא רחמה nennen sollte, später aber רחמה. Wunderbar ähnelt diese Geschichte die in Sure 18 (a. a. O.), wo das erste Kind getötet wurde, das zweite aber رحما أقرب sein sollte. Bedenken wir auch, dass Mohammed sonst für „Barmherzigkeit" das Wort رحمة gebraucht! Hat dann auch vielleicht das Patronymicon Hoseás בן בְּאֵרִי mitverholfen zu der *Lebensquellgeschichte*?

verschiedenen Ansichten die IBN-HAĞAR [1]) aufzählt, geäussert. Dieser spät-biblische ELIEZER war ein frühere Zeitgenosse JONAS. Er wird erwähnt bei der Geschichte des *Untergangs der Schiffe* Jehosaphats, die nach *Tarŝiŝ* bestimmt waren [2]). Man denkt bei וישברו אניות תרשישה sofort an die analoge Ausdrucksweise bei JONA [3]) והאניה חשבה להשבר und an das vorhergehende אניה באה תרשישה [4]).

Ist hier das wesentliche über die *Jonageschichte* im Zusammenhange mit der *Fischgeschichte* in der Elḫiḍrlegende erörtert, so wollen wir jetzt die zweite Frage betrachten, die unseres Erachtens in denselben Rahmen hineingehört: die *Tobitgeschichte.*

Habe ich schon oben (Seite 28) auf die *Apokryphen* als Quelle für die verschiedenen Elḫiḍrlegenden hingewiesen, mit mehrerem Rechte dürfe ich dies behaupten, wenn wir bei den Quellenuntersuchungen der Elḫiḍrsage zum *Tobitbuche* greifen und auch hier muss ich meine Befremdung kundmachen, dass man diese Quelle nicht als eine solche beachtet hat.

Die *Tobitgeschichte* ist auch deshalb für unsere Frage eine nicht fehlgegriffene Kombination, weil sie zeitlich und örtlich an den Inhalt des Jonabuches anknüpft.

Wir wollen gleich, ohne bei der litterar-historischen

1) I 884 فان قلنا انّه نبيّ فلا انكار فى ذلك.
2) 2 Chron. 20_{37} cf. 1 Kön. 22_{49} ff.
3) Jona 1_4.
4) Jona 1_3.

Bedeutung dieses Buches zu verweilen [1]), in medias res hineingreifen.

Die Anhaltspunkte für die *Elḥiḍrlegende*, wie sie aus diesem Buche unzweideutig hervorgehen, sind folgende:

a) der Name Tobias.

Dieser Name führt auf einmal auf den *ḳorānischen* Ausgangspunkt der Elḥiḍrlegende, nämlich die Figur des Propheten Mose, zurück. Tobias war nämlich einer der *sieben* Namen, die die jüdische Tradition dem Mose beilegte. Es heisst [2]): רבי יהודה ברבי אלעאי אמר אף טוביה שמו, הדוא דכתיב ויתרא איתו בי טוב הוא [3]) בי טוביה שמו

b) Tobit, der Vater Tobias, stammte aus *Thîŝbe* [4]) ein Ortsname der uns an Elia *den Thîŝbit* [5]) erinnert.

c) Er wird „in den Tagen Enemessars, König der Assyrer, aus *Thîŝbe* [6]) gefangen fortgeführt, und zwar nach *Nineve* [7]), *um welche Stadt sich die ganze Geschichte des Jona bewegt.* Zu seiner Zeit begannen schon die assyrischen Eroberungen in Palästina, die mit der Belagerung und Zerstörung Samarias unter Salmanassar IV (Enemessar) und Sargon II ihren Abschluss fanden [8]).

1) Hierfür verweise ich auf Nöldeke (Monatsberichte der berliner Akademie der Wissenschaften 1879) und Neubauer: the book of Tobit.

2) Levit. Rabba 1_3; Jalk. Lev. 428.

3) Exod. 2_2.

4) Tobit 1_1.

5) 1 Kön. 17_1.

6) Tobit 1_2.

7) daselbst.

8) cf. Bezold. Nineve und Babylon S. 54 ff.

Hierdurch können wir vielleicht Klarheit bringen in einen Ḥadiṯ bei

Wie gesagt, in beiden Büchern bewegt sich das Thema der Handlung *um die Geschichte der Stadt Nineve* und bei JONA sowohl wie bei *Tobit* brennt

ṬABARĪ (Chron. 415) استخلف الله عزّ وجلّ فى بنى اسرائيل رجلا منهم يقال له ياشية بن اموص.

und bei ṮAʿLABĪ (Ar. 195) انّ لخضر هو ارميا بن خلقيا وكان من سبط هرون... وهو الذى بعثه الله نبيّا فى ايّام ناشئة (ياشية zu lesen) ابن اموص ملك بنى اسرائيل

Die beiden Berichte sind, wie man merkt, verschieden. Bei ṬABARI ist der ياشية ein رجل, bei ṮAʿLABĪ ein ملك, in dessen Tagen ELḤIḌR (i. e. JEREMIA) auftrat. Aber auch bei ṬABARI wird er ein ملك (416). Ṭabarī löst nämlich die Schwierigkeit des Anachronismus in der Elḥiḍrkronik auf die folgende Weise: وقول الذى قال انّ لخضر فى ايّام افريدون وذى القرنين الاكبر قبل موسى اشبه بالحقّ الّا أن يكون الامر كما قاله من قال انّه على مقدّمة ذى القرنين صاحب ابراهيم فشرب ماء لحيوة فلم يُبْعَث فى ايّام ابراهيم نبيّا وبُعث ايّام ياشية بن اموص وذلك ان ياشية بن اموص الذى ذكره بن اسحاق انّه كان ملك بن بنى اسرائيل. Wahrscheinlich hat der Ueberlieferer hier zwei Personen verwechselt. Wie bekannt, trat JEREMIA unter der Regierung des JOSIA B. AMON auf. Dieser JOSIA BEN AMON, der *König*, ist nun einfach verwechselt worden mit dem Prophet JESAIAS BEN AMOṢ, der etwas später als Jona (± 758) die assyrischen Angriffe angedroht und erlebt hatte. Also war Jesaias ein Zeitgenosse des TOBIAS. Man vergleiche dann auch Jes. 37_{38} und Tobit 1_{21}. Viel ist wahrlich nicht nötig, um ישעיהו בן אמוץ mit ישעיהו בן אמין zu verwechseln. Der erstere war ein ملك und der letztere ein رجل. Das بعث kann „senden" und „vom Tode erwecken" bedeuten. Die letztere Bedeutung, die die arabischen Erklärer bei Elḥiḍr wohl gemeint haben, verstärkt unsere Hypothese, dass die Figur des ELIEZER und ELAZAR, die in *verschiedenen Zeiten* auftrat, dem Wesen des arabischen Elḥiḍrs entspricht (oben Seite 25).

das Verlangen den Untergang dieser Stadt anschauen zu können [1]).

d) „Ich allein zog oft nach Jerusalem an den Festen" [2]), erinnert an das יונה מעולי רגלים היה und an das يلتقيان فى كلّ عام باموسم [3]).

e) Die ganze Ausführung des Tobitthemas erinnert uns an eine Geschichte aus der grauen Vergangenheit, wo auch die eheliche Verbindung zweier Personen, *Bluts- und Seelenverwandte* von einander, durch die Vermittelung einer dritten hehren Persönlichkeit vollzogen wird. Ich meine die Vermählung von Isaac und Rebecca, nach der jüdischen Tradition durch Eliezer, den heiligen Gesandte Abrahams, vermittelt. Eine fast ähnliche Geschichte schildert uns das Buch Tobit, nur geht hier der Bräutigam selbst mit. Der Begleiter aber, in Wirklichkeit ein *Engel*, legt sich den Namen bei der wunderbar an Eliezer anklingt, und zwar Azaria (עזריה) [4]). *Also auch hier der Elḫiḍr* [5]). Der Name Sara im Tobitbuche macht ausserdem die Erinnerung an die Abraham-Eliezergeschichte noch lebendiger, wie auch die Tatsache dass Tobit *blind* ist und auch Isaac von diesem Leiden heimgesucht wurde (Genesis 27_1).

1) Jona 4_2 ff.; Tobit 14_{15}.
2) Tobit 1_6.
3) oben Seite 69.
4) 5_{13}.
5) Auch *diese* Ansicht, dass Elḫiḍr ein *Engel* gewesen sein soll, ist da. Lesen wir doch bei Ibn Ḥaǧar (I 885) وحكى الماوردى قولا ثالثا انّه ملك من الملائكة يتصوّر فى صورة الآدميين

f) Der *eigentliche* Kernpunkt: *die wunderbare Fischgeschichte* [1]), die auch hier dem „*Jünglinge*" [2]) passiert. Sie brieten und assen den Fisch. Die Leber, das Herz und die Galle des Fisches nehmen sie mit, *um einen Blinde sehend zu machen* — oder, *in talmudischer Redensart* gesprochen (סימא חשיב כמית „ein Blinde wird wie ein Todter betrachtet): *um einen Todten wieder zu beleben* [3]).

Also, auch die *Jona-Tobitgeschichte* hat die Entwickelung der Elḫiḍrlegende entschieden beeinflusst [4]).

Und damit haben wir die Elḫiḍrfrage im Lichte der *jüdischen* Ueberlieferung betrachtet. Bleibt nur noch übrig, die *Elḫiḍrfigur als eine Schöpfung Mohammeds aus der Eliezer (Elazar)figur zu begründen.*

1) 6_2 ff.

2) 6_3.

3) Ueberhaupt ist das Princip „*Barmherzigkeit errettet vom Tode und lässt nicht in die Finsterniss gehen* (cf. auch Sprüche 10_2 צדקה תציל ממות) ein wiederholtes Motiv des Tobitbuches — also Stoff genug für *die Idee des ewigen Lebens* (4_{10}; 12_9).

4) Was Jona noch fester an die Elḫiḍrfrage knüpft, ist der wichtige Faktor, dass auch er als der Antichrist als משיח בן יוסף (oben S. 36 N. 3) proklamirt wird. Wie wir sahen, wurde er für *den Sohn der Wittwe aus Ṣarepta* gehalten, und dieser ist im Talmud identificirt mit משיח בן יוסף (Baba Meṣia 114*b*. Tosafoth zur Stelle).

§ 8.

DER ḲORÂNISIRTE ELḤIḌR.

Aus dem in den vorhergehenden Untersuchungen gesammelten Material der jüdischen Ueberlieferungen glaube ich die *Möglichkeit* erwiesen zu haben, dass die dem Sagencyklus des Elḥiḍr zugeströmten Lebenswasser aus dem reichen Borne des *jüdischen* Legendenbodens hervorgesprudelt sind. Jetzt wollen wir auch die *Wahrscheinlichkeit* der Hypothese: ELḤIḌR = ELIEZER (ELAZAR) zu erörtern versuchen.

Ob wir uns auch über eine *sprachliche* Verwandschaft zu quälen brauchen, bleibt fraglich [1]). Vielleicht dürfen wir hier einfach annehmen, dass Mohammed

1) In dem fast untrennbaren Zusatze des ال, der nur selten weggelassen wird, (aber auch das אל des אל(ו)עזר braucht nicht immer voran zu gehen cf. 1 Chron. 5$_{24}$ עזראל. Vielleicht kann man eben aus diesem Namen den des *Chidrelis* erklären, zumal wo *gleich darauf* der Name ירמיה folgt. [cf. oben Seite 61 N. 2]) meinen wir das אל des אל(ו)עזר zurückzufinden. Dass man dieses ال für den arabischen Artikel angesehen hat, nimmt nicht Wunder. Der Name sieht ja echt *arabisch* aus. (VOLLERS aber hat schon richtig bemerkt: wenn wir auch sahen, dass Chidher arabisch ist, so wäre es doch ein Irrtum zu glauben, dass auch die Figur arabischen Ursprungs ist — Archiv. 12. S. 236). Dies steht aber unserer Hypothese nicht im Wege; wissen wir doch, dass Mohammed gerne einen jüdischen Namen nicht nur arabisiert, sondern auch arabisch-ethymologisch erklärt. wiewohl diese Ethymologie der ursprünglichen *jüdischen* durchaus nicht entspricht. Ein typisches Beispiel ist wohl الذين هادوا: يهود Ḳorān Sure 2$_{59}$; 5$_{73}$; 22$_{17}$.

den hebräischen Namen ganz willkürlich arabisirt hat. Verfuhr er nicht ganz genau so bei Namen wie الشامرّى, قارون und شعيب? [1]).

Es erübrigt uns noch die Antwort zu finden auf die Frage „warum hat Mohammed Eliezer (Elazar) als Hauptfigur gewählt für diese sogenannte „Elḥiḍr-legende"?

Obwohl dieser Name nirgends im Ḳorān erwähnt wird — diese Anonymität des grossen Heros Elḥiḍrs mag vielleicht an und für sich schon eine Nachahmung der *Eliezerfigur* sein. Mohammed mag gewusst haben, dass der *anonyme* Heros in Genesis (Kap. 24) von der jüdischen Ueberlieferung *unzweideutig* auf Eliezer bezogen wurde — steht es bei den arabischen Erklärern fest, dass Mohammed diesen Namen des öfteren im Munde gehabt hatte (cf. oben Seite 55 N. 1) So z. B. bei Ṯa'labi (Arā's 192) وقد صحّ الخبر عن رسول الله صلعم فى حديث ابّى بن كعب ان صاحب موسى بن عمران الذى امر بطلبه بالاقتباس منه هو الخضر عم.

Die Araber nun führen bekanntlich ihre Abstammung auf Ismaël zurück. Sucht doch auch Mohammed die Geburt seiner Religion in Abraham. Im Ḳorān heisst der Islām ملّة ابراهيم „die Religion Abrahams [2]). Was das Judentum in Isaac legt, beziehen die Araber auf Ismaël [3]). Ueber Ismaël war das Judentum nicht

1) Geiger. Was hat Mohammed etc. S. 163, 169, 174.
2) Sure 2_{124}, $_{129}$; 3_{89}; 6_{162}; 16_{124}; 22_{77}.
3) Geiger S. 128 ff. 131 ff.
Snouck Hourgronje (Het Mekkaansche feest) ist der Ansicht, dass Mo-

gut zu sprechen [1]); das konnte Mohammed nicht unbekannt gewesen sein, denn, wenn er sich über *eine* Person beim Judentum habe informieren wollen, wird er es doch gewiss an erster Stelle bezüglich *seines Urahns* Ismaël getan haben. Um so hehrer und herrlicher aber hörte er von Eliezer sprechen, den die jüdische Tradition sehr oft mit Ismaël zusammenbringt.[2])

Die *Eliezerfigur* muss ihn sehr sympathisch berührt haben; die schönen Legenden, die in der jüdischen Tradition an Eliezer den Ideal-Heros geknüpft werden, können ihren mächtigen Eindruck auf das tiefempfindliche Gemüth Mohammeds nicht verfehlt haben. Als er dann weiter hörte, was sich in der ganzen Geschichte der jüdischen Ueberlieferung *immer und*

---

hammed anfangs Jakob für den *Sohn* Abrahams angesehen hatte und dies deshalb, weil z. B. in Sure 21_{72} Isaac und Jakob als die *Kinder* Abrahams erwähnt werden, woraus er dann beweisen will, dass Mohammed anfangs gar keinen Bescheid wusste und sich erst langsam und allmählich orientiert hat. Im Gegenteil! Es ist sogar sehr gut möglich, dass Mohammed den rabbinischen Satz kannte, "בני בנים הרי הם כבנים": *Enkel* werden wie *Kinder* betrachtet (cf. Raschie zu Gen. 20_{12}) oder, was dasselbe ist שהתינוקות קורין לאבי אביהן אבא (cf. Raschie zu Exod. 18_1). Lässt doch auch Genesis (32_{10}) Jakob beten: אלהי אבי אברהם, was unmöglich kann heissen „*Vater*", denn es folgt gleich ואלהי אבי יצחק!

1) ein Beispiel hiervon haben wir oben (Seite 17 N. 5) angeführt.

2) Das bekannteste Beispiel hiervon ist die Reise Eliezers mit Abraham, Ismaël und Isaac, als der letztere zur Opferung geführt wurde. Die Schwierigkeiten dieser Reise waren vielerlei. Immer ist es *der Satan*, der sie vom Wege abirren machen will und zu diesem Zwecke stellt er sich zuletzt als ein *mächtiger Strom* den Reisenden entgegen. Das Wasser aber versiegte und so konnten die Frommen ihre Reise ungehindert fortsetzen.

Auch in der 18ten Sure wird *der Satan* genannt وما انسانيه الّا الشيطان (Vs. 62) und es braucht dieser Zusatz nicht „echte Weise Mohammeds" zu sein, wie Fränkel (Z.D.M.G 45 S. 326) meint. (1 Mos. 22_3 cf. hierzu *P. d. R. E.* Kap. 31; Hajaschar 2_{16}; Pseudo-Jonathan z. St.).

immer an den Namen ELIEZER und ELAZAR festgeknüpft hatte, kann er diesen Namen auf die ihm eigenthümliche Weise umgebildet und so *verursprünglicht* haben [1]). So entstand dann die Figur des ELḤIḌR, den wir, *weil er nicht im Ḳorān genannt aber doch unbedingt von den arabischen Erklärern vorausgesetzt wird, als „den ḳorānisirten Elḥiḍr" bezeichnet haben.*

---

1) Vielleicht wird uns jetzt auch der Zusammenhang deutlich zwischen dem Anfang der Elḥiḍrgeschichte im Ḳorān (18 V.$_{59}$) und dem unmittelbar vorhergehenden Verse وتلك القرى اهلكناهم لمّا ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعدا Die jüdische Legende lässt nämlich ELIEZER öfters nach *Sodom und Amora* ziehen um die Einwohner dieser Städte der Einkehr zu belehren. (Sanhedrin 109 ff.)

§ 9.

SCHLUSS.

Fassen wir noch einmal, am Ende unserer Untersuchungen, kurz alle Momente zusammen, die mit Recht schliessen lassen, dass Mohammed und die arabischen Erklärer ihr Material für die Elḫiḍrlegenden dem *Judentum* entlehnt haben und die unsere These: Elḫiḍr *ist die Identifikation mit* Eliezer *und* Elazar mit ziemlicher Sicherheit begründen können.

Schon der Name Mose, der einzige den er in der betreffenden Ḳorânerzählung (Sure 18_{59} ff.) nennt, lässt uns vermuten, dass er auch diese Legende wie *alle Mose-Legenden* aus dem *Judentume* aufgenommen hat.

Elḫiḍr tritt bei den Ḳorānexegeten *zuerst* auf als *Zeitgenosse Abrahams und Ḏul-Ḳarnaïns* bei der Brunnengeschichte. Unsere Untersuchungen ergaben, dass hier an die hochhehre Persönlichkeit Eliezers gedacht werden kann, dem die jüdische Litteratur dieselben Eigenschaften beimisst, welche die arabischen Erklärer dem Elḫiḍr zugesprochen haben. Nicht nur Ḏul-Ḳarnain haben wir hier wiederfinden können, sondern auch die anderen wichtigsten Züge der Elḫiḍrlegende, unter ihnen an allererster Stelle die *Lebensquelle*, sind hier angetroffen.

Nun haben aber die Araber den Elḫiḍr auch in *viel späteren Zeiten* auftreten lassen. Dieser Umstand lässt sich jedoch erklären durch unsere *Elḫiḍr-Eliezer-Elazar-Hypothese.* Wir haben nachgewiesen, dass die jüdische Tradition eine *Eliezer-(Elazar)-Figur* kennt, die bis in die spätesten Zeiten hinein die Geschichte mit heiligen Bilden illustriert. Eben dadurch können wir die berühmte *Fischgeschichte* erklären, die sich nicht an den Eliezer, den *Zeitgenossen Abrahams*, sondern an einen *viel späteren Eliezer* anschliesst, wodurch wir zugleich auch einen zweiten wichtigen Moment entdeckt haben, dass nämlich Mohammed eben deshalb als den فتى موسى nicht ausdrücklich Josua ben Nun nennt, weil es *mehrere Josuas* gab, *die sich alle respective an die verschiedenen Eliezers und Elazars anknüpfen lassen.* Dies gab uns dann die willkommene Gelegenheit um erstens den vielumstrittenen مجمع البحرين mit ziemlicher Gewissheit identificiren zu können, zweitens auch nachzuweisen, wie Mohammed und die Araber die Geschichten des Jona und Tobit für die Elḫiḍrlegende (bes. die Fischlegende) verwendet und verwertet haben, einerseits durch die *Analogien*, andrerseits durch *Namenverwechselung*, was bei Mohammed keine Seltenheit ist und drittens den Ursprung für „*St. Georg und der Drache*" in der jüdischen Litteratur aufzufinden.

Dass bei allem diesem Mose im Koran der Ausgungspunkt der Legende ist, braucht nicht wunder zu nehmen, weil, wie wir sahen, in fast allen Midraschbemerkungen, auch wo es sich um *spätere* Personen

handelt, immer Mose herangezogen wird und so eine Art Faden bildet, der die verschiedenartigsten Bestandteile der *Eliezer(Elazar)geschichten* zusammenhält.

Endlich haben wir durch unsere Untersuchungen in dem Chaos der arabischen Ueberlieferungen, die sich an den Namen des Elḫiḍr knüpfen, einige Ordnung schaffen können, indem wir die Quellen der verschiedenen Elḫiḍrsagen und -Identifikationen unter denen die *Elḫiḍr-Jeremias-Identifikation* eine grössere Betrachtung gefunden hat, neu aufdeckten.

Der Titel unserer Abhandlung: „Beiträge zur Elḫiḍrlegende und zur Erklärung von Ḳorān $18_{59\,\mathrm{ff}}$" erscheint daher nicht unberechtigt.

LEBENSLAUF.

Ich, MEIJER DE HOND, jüdischer Religion, wurde am 30 August 1882 in Amsterdam (Niederlande) als Sohn des Rabbinatsaufsichters MOZES LEVIE DE HOND und seiner Ehefrau ESTHER geb. VAN PRAAG geboren. Von September 1888 bis September 1894 besuchte ich die Volksschule meines Geburtsortes, trat dann in das Amsterdamer Rabbinerseminar (zugleich Gymnasium) ein, wo ich unter Leitung des Oberrabbiners, Herrn Dr. J. H. DÜNNER, mich mit den Studien der gymnasialen und rabbinischen Fächer befasste. Im Sommer 1901 bezog ich die Amsterdamer Universität, wo ich besonders das Studium der klassischen Philologie, alten Philosophie und Archäologie betrieb und die Vorlesungen der Herren Professoren: VAN MELLE, KARSTEN, KUIPER, Six hörte. Im Jahre 1904, nachdem ich „candidatus classicarum litterarum" geworden und das erste Rabbinerexamen bestanden, wurde ich Prediger am „Beth-Hammidrasch" und ungefähr gleichzeitig Rabbiner des Religion-Vereins „Touroh Our", beide in Amsterdam.

Im Sommer 1909 zog ich zur Vollendung meiner Rabbinal-Studien nach Berlin und bezog dort das Rabbinerseminar, wo ich mich als ordentlicher Hörer an den talmudischen und wissenschaftlichen Vorlesungen des Herrn Rectors Dr. D. HOFFMANN und der Herren

Dozenten Prof. Barth, Prof. Berliner, Dr. H. Hildesheimer und Dr. Wohlgemut beteiligte. Gleichzeitig studierte ich, vom Wintersemester 1909 bis Sommersemester 1912, an der Friedrich-Wilhelms-Akademie in Berlin, wo ich besonders das Studium der semitischen Sprachen betrieb und die Vorlesungen der Professoren: Barth, Delitsch, Erdmann, Sachau hörte sowie an der Veitel-Heine-Ephraim'schen Lehranstalt die Vorlesungen der Professoren Barth und Mittwoch. Im Sommer-Semester 1912 bezog ich die Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg wo ich die Vorlesungen der folgenden Herren Professoren hörte: Bezold, von Duhn, Ruska, Windelband.

Im Sommer 1913 legte ich die vorliegende Arbeit der Julius-Maximilians-Universität in Würzburg vor.

Allen meinen hochverehrten Lehrern spreche ich an dieser Stelle meinen wärmsten Dank aus, gans besonders meinem Referenten Professor Dr. M. Streck sowie auch Herrn J. Hillesum, Conservator an der Bibliotheca Rosenthaliana in Amsterdam für seine liebevolle Unterstützung bei der vorliegenden Arbeit.

Die mündliche Prüfung fand statt am 28 Juli 1913.

Druck von E. J. BRILL — LEIDEN.